

Patrício Batsíkama Mampuya Cipriano

## **Nação, nacionalidade e nacionalismo em Angola**



Universidade Fernando Pessoa

Porto – 2015







Patrício Batsíkama Mampuya Cipriano

**Nação, nacionalidade e nacionalismo em Angola**

Universidade Fernando Pessoa

2015



© 2015

Patrício Batsíkama Mampuya Cipriano  
TODOS OS DIREITOS RESERVADOS





Patrício Batsíkama Mampuya Cipriano

## **Nação, nacionalidade e nacionalismo em Angola**

Tese apresentada à Universidade Fernando Pessoa como parte dos requisitos para obtenção do grau de Doutor em Ciências Sociais, sob orientação do Prof. Doutor Álvaro Campelo.

Assinatura

---



## RESUMO

PATRICIO BATSIKAMA MAMAPUYA CIPRIANO: Nação, nacionalidade e  
nacionalismo em Angola  
(Sob orientação do Prof. Doutor Álvaro Campelo)

Concebida pela elite cultural política, a angolanidade evoluiu no tempo, no espaço, e até hoje ainda tem o espectro plural dos propósitos de uma Angola inclusiva.

Angolanidade apriorística, angolanidade rizomática e angolanidade aposteriorística, todas podem ser olhadas em duas vertentes: (i) culturalmente. Constrói-se e herda-se a cultura; o ‘cross-culture’ através de diálogo cultural e da competição das propostas culturais. (ii) politicamente. A democratização – que é a *démarche* metodológica para alcançar o Estado-nação – é um processo contínuo, faseado e de difícil digestão social.

O nacionalismo que forjou Angola em 1975 apresentou este país como um conjunto de vários Estados, proclamados pela FNLA, pelo MPLA e pela UNITA. Em 1992, começa o processo de normalização democrática, e serão realizadas três eleições, em 1992, 2008 e em 2012. Trata-se do período de reconhecimento.

A nacionalidade angolana é, na verdade, o conjunto de ‘concepções’ que vários grupos societários angolanos, por um lado, definem seus modos de ‘pertença’. E, por outro, a noção jurídica importada de ‘ocidente’, que instala a nova dimensão de se ‘pertencer a um país/Estado’. Durante todo o processo do protonacionalismo, as angolanidades (aposteriorística, rizomática e angolanidade) idealizaram os critérios de ‘Ser angolano’, partindo de uma diversidade, quanto à sua juridicidade.

As ‘nações patrimoniais’, que precederam o projecto de Angola, ainda permaneceram enquanto ‘grupos socioculturais’ detentores de ‘terras históricas’: Ambundu, Còkwe, Kòngo, !Kung, Lûnda, Umbundu, etc. O diálogo destas ‘terras históricas’ na integridade territorial de Angola resulta no diálogo permanente entre as instituições que suportam e validam estas ‘nações patrimoniais’, assim como o Estado angolano. Tal diálogo congrega as partes, consolida um Estado-nação angolano inclusivo e proporciona as bases do desenvolvimento humano, dentro da justiça social.

**Keywords:** Angolanidade, nação, nacionalidade, nacionalismo, Angola

## ABSTRACT

PATRÍCIO BATSÍKAMA MAMPUYA CIPRIANO: Nation, Nationality and

Nationalism in Angola

(Under Orientation of Prof. Ph.D. Álvaro Campelo)

Conceited by Cultural and Politic Elite, the Angolanity (Angolaness) grew up during several times and around the spaces and, today, it has plural spectral of inclusive Angolan Country.

There are Aprioristic angolanity; rizomatic Angolanity and Aposterioristic Angolanity which can be appreciated by two ways: (i) culturally. Culture is constructed and, in the same way, legacy from the past; the ‘cross-culture’ by cultural dialog and the competition of cultural propositions. (ii) Politically. The democratization – as a methodological *démarche* to aim State-nation – is a continuing process, stepped and with long social digestion.

The nationalism forged Angola country in 1975 as Land of several States proclaimed by FNLA, MPLA and UNITA. In 1992, the New Era opened the normalization and is characterized by two regular and continuous elections (1992, 2008; 2012): period of recognition.

The Angolan nationality is the congregation of ‘conceptions’ that several Angolan Social groups sustain, in one side, the ways of the ‘belonging’. In the other side, the juridical notion imported from Occident installs a new way of ‘belonging to the country/State’. During the process of proto-nationalism, these angolanities (aposterioristic, rizomatic and aprioristic) idealized the criterias of ‘To be Angolan citizen’, accepting the diversity of its Juridicy.

The ‘patrimonial nations’ come before the draft of Angolan nation and sitll are ‘sociocultural groups’ holders of different ‘Historic Land/sites’: Ambundu, Còkwe, Kòngo, !Kung, Lûnda, Umbundu, etc. The Dialogue of these ‘Historic Land/Sites’ in territorial integraty of Angola is the result of the permanent dialogue between the institutions that support these ‘nations heritage’ as Angolan State. This dialogue brings together all parts, make stretch and inclusive the Angolan State-nation’s Project and guarantees the bases of Human growth in Social justice.

**Keywords:** Angolanity, Nation, Nacionality, Nacionalism, Angola

## RÉSUMÉ:

PATRÍCIO BATSÍKAMA MAMPUYA CIPRIANO: nation, nationalité et nationalisme en Angola  
(Sous l'orientation du Prof. Docteur Álvaro Campelo)

Conçue par l'élite culturelle politique, l'angolanité évolue dans le temps, dans l'espace et jusqu'alors a encore un spectre pluriel des propositions d'une Angola inclusive.

L'Angolanité aprioristique, l'angolanité rizomatique et l'angolanité aprioristique peuvent être vues dans deux voies: (i) culturellement. La Culture se construit aussi bien qu'elle est un héritage; le "cross-culture" moyennant le dialogue culturel et la compétition des propositions culturelles. (ii) Politiquement. La démocratisation – étant la démarche méthodologique pour atteindre l'État-nation – est un procès continu, en phase et de digestion sociale difficile.

Le nationalisme qui forgea l'Angola en 1975 présenta ce pays comme étant un ensemble de plusieurs États proclamé, tour-à-tour et dans des lieux différents, par FNLA, MPLA et UNITA. En 1992, la normalisation démocratique débuta, et trois élections seront réalisées en 1992, en 2008 et en 2012: période de reconnaissance.

La nationalité angolaise est, à vrai dire, un ensemble de 'conceptions', lesquelles plusieurs groupes sociétaux angolais, d'un côté définissent leurs façons de 'appartenance'. De l'autre côté, la notion juridique importée de l'Occident installa la nouvelle dimension de 'appartenir à un pays/État'. Durant tout le procès du proto-nationalisme, les angolanités (aposterioristique, rizomatique et angolanitude) ont idéalisé les critères d'Être Angolais', partant d'une diversité quant à sa juridicité.

Les 'nations patrimoniales' qui précèdent le Project de l'Angola sont encore, étant « groupes socioculturels » détenteurs de 'terres historiques': Ambundu, Còkwe, Kòngo, !Kung, Lûnda, Umbundu, etc. Le dialogue de ces 'terres historiques' dans l'intégrité territoriale de l'Angola résulte dans le dialogue permanent entre les institutions qui supportent et valident ces 'nations patrimoniales' ainsi comme l'État angolais. Tel dialogue rassemble les parties, consolide un État-nation angolais inclusif et proportionne les bases du développement humain dans la justice sociale.

**Keywords:** Angolanité, nation, nationalité, nationalisme, Angola



## DEDICATÓRIA

Aos meus filhos

In Memoriam de:

Mampuya ma Batsíkama Cyprien  
Ernestina Bumpûtu Mampuya “Tina”  
Percy Kyangebani Mampuya

## AGRADECIMENTOS

Não há êxito sem prévio apoio. Seria injusto e imoral não reagir perante a generosidade de que fomos beneficiários, para tornar este trabalho possível.

Em primeiro lugar devemos agradecer ao nosso avô Vatûnga Miguel e a nossa avó Molley Julieta Nsâmbu, por ter posto fundamentos sólidos na nossa educação, já a partir de casa.

Em segundo lugar, vem o nosso pai e amigo Cyprien Mampuya Batsíkama. Escolheu bons colégios para a nossa formação. Uma vez fomos ‘injustamente’ castigados na escola por um padre e ele nos disse: “*o castigo é uma excelente aula de vida, e opta sempre pelo caminho correcto ...*”. Este ensinamento foi um verdadeiro antídoto durante todo o tempo que sofremos da exclusão na nossa vida, no nosso país e fora dele. Que receba aqui os agradecimentos póstumos de um filho que ele tanto amou!

A publicação dos nossos resultados sobre *Origens do reino do Kôngo* jogaram, nesta investigação, um papel importante. Desde já agradecemos imensamente o Dr. Paixão Júnior – em nome da instituição que dirige (Banco de Poupança e Crédito) – por ter permitido o patrocínio exclusivo para publicar os resultados das nossas pesquisas. As digressões efectuadas levaram-nos a revisitar e melhor conhecer, ainda mais profundamente, as populações angolanas, objecto deste estudo. As deslocações nas províncias angolanas permitiram-nos fazer uma espécie de ‘turismo científico’, ocasional. As receitas destas publicações, de modo igual, oxigenaram os nossos orçamentos de pesquisa.

Devemos agradecer dois professores *emeritus* norte-americanos. Começamos por citar o professor Jerry Gerald Bender. Ele fez-nos perceber a anatomia social das cidades de Angola, da elite angolana e as consequências da colonização portuguesa em Angola e em Moçambique. A seguir citamos John Marcum. Na tentativa de traduzir os seus livros, que estereotiparam o “nacionalismo angolano”, apercebemo-nos de duas coisas: (i) as relações entre as populações e seus líderes; (ii) a existência (durante a luta para libertação) de diferentes projectos sobre Angola enquanto Estado-nação. Ele não



hesitou em resolver-nos dúvidas durante a investigação e a tomarmos algumas atitudes correctivas nas nossas hesitações.

Ao professor Dr. André Sango, importa sublinhar dois aspectos: (i) por ter-nos esclarecido alguns pontos da sua Tese de Doutoramento; (ii) por ter-nos manifestamente sugerido alguns pontos por desenvolver. O professor Jean-Michel Mabeko Tali foi-nos recomendado por G. Bender. Os seus conselhos nas nossas pesquisas estimularam-nos a ter um olhar crítico sobre os primeiros resultados a que chegávamos. Do modo igual, Luis Kandjimbu foi amigavelmente bom conselheiro. Por ser um dos primeiros estudiosos de angolanidade, nos anos 1985/1989, sentimo-nos obrigados a ouvir os seus conselhos. Devemos agradecer, também, o professor Doutor Victor Kajibanga, um dos estudiosos sobre angolanidade e, da obra de Mario Pinto de Andrade, as suas reflexões, que são fundamentais para o tema. Ele disponibilizou-nos seus artigos para melhorar o nosso discurso. À prof. Dra. Luzia Milagres, expressamos aqui a nossa sincera consideração, pela confiança e retidão.

Os nossos sinceros agradecimentos vão para o nosso amigo Fuakenda Odi Pascoal – “Papa Odi”, um grande profissional do jornalismo angolano – a quem expressamos aqui os nossos sentimentos de fraternidade, pela amizade e cumplicidade. Não podemos aqui esquecer de mencionar a ‘mana’ Margarida Nguida-Paulo e o artista Etona a quem exprimamos um grande apreço.

Importa mencionar o professor Doutor Álvaro Campelo. Reconhecemos nele três qualidades: (i) amizade e paciência. Durante o Erasmus na Hungria/2013, ele mostrou uma solidariedade extrema com os demais colegas, que nunca mais vimos na Europa; (ii) profissionalismo: as suas incansáveis releituras metodológicas, correções ortográficas e tomada de atitude corretiva perante as nossas acepções fizeram-nos amadurecer na pesquisa individual; (iii) amplo conhecimento, capacidade metodológica e humildade. Nas suas sugestões ele instigou-nos a explorar o nosso potencial e estampar o nosso saber de forma crítica.



## Lista das abreviações

a.C: Antes do Cristo  
ABAKO: Association de Bakôngo  
ACTAR: Aliança dos Tshokwe de Angola, Congo e Rodésia  
A.F.M.S.: Arquivo da Fundação Mario Soares  
AHN: Arquivo Histórico Nacional – Luanda  
ALIAMA: Aliança dos Maiombes  
ALIAZO: Alliance des Ressortissants de Zombo  
AMNGOLA: Associação dos Amigos de Angola  
ANC: African National Congress  
AOEC: Association des Originaires de l’Enclave de Cabinda  
AREC: Association des Ressortissant de l’Enclave de Cabinda  
*ASLESTE*: Associação dos Naturais e Amigos de Leste (de Angola)  
ASSOMIZO: Association Mutuelle de Ressortissants de Zombo  
BMS: British Missionary Society  
BSAC (BSACo): British South African Company  
CASA-CE: Convergência Ampla de Salvação de Angola – Coligação Eleitoral  
CAUNC, Comissão da Acção da União Nacional dos Cabindas  
CEA: Centro de Estudos Africanos  
CEKK: Centro de Estudos Kapesi Kafundanga  
CFB: Caminho de Ferro de Benguela  
CIA: Central Intelligence Agency  
CPLP: Comunidade dos Países de Língua Portuguesa  
CRC: Comité Revolucionário de Cabinda  
CVAAR: Corpo Voluntário Angolano de Assistência aos Refugiados  
DISA: Departamento de Informação e Segurança de Angola  
ELA: Exército de Libertação de Angola  
ELNA: Exército de Libertação Nacional de Angola  
EPLA: Exército Popular de Libertação de Angola (MPLA)  
E.U.A: Estados Unidos de América  
FAPLA: Forças Armadas Populares de Libertação de Angola  
FCS: Faculdade de Ciências Sociais (da Universidade Agostinho Neto)  
FDLA: Frente Democrática de Libertação de Angola  
FLC- Frente de Libertação de Cabinda  
FLAC – Frente para Libertação de Angola e Cabinda  
FLEC: Frente de Libertação do Enclave de Cabinda  
FLNCA: Frente para Libertação Nacional de Cabinda.  
FNLA: Frente Nacional para Libertação de Angola  
FRELIMO: Frente de Libertação de Moçambique  
FRETILIN: Frente Revolucionária de Timor-Leste Independente  
FUA: Frente da Unidade Angolana

FUJA: Frente Unida da Juventude de Angola  
 FULA: Frente Unida para Libertação de Angola  
 GRAE: Governo Revolucionário de Angola no Exílio  
 GRECIMA (GRECIA): Gabinete de Revitalização e Execução da Comunicação Institucional e Marketing da Administração  
 GURN: Governo da Unidade e da Reconciliação Nacional  
 HGA: História Geral da África  
 IAN/TT: Instituto de Arquivos Nacionais/Torre de Tombo  
 I.E.B.A: Igreja Evangélica e Baptista de Angola  
 I.I.C.A: Instituto de Investigação Científica em Angola  
 IMETRO: Instituto Superior Politécnico Metropolitano de Angola (era UMETRO: Universidade Metropolitana de Angola)  
 I.N.F.A.: Instituto Nacional de Formação Artística  
 I.N.F.A.C.: Instituto Nacional de Formação Artística e Culturais  
 ISPOC: Instituto Superior Politécnico de Cazenga  
 JMPLA: Juventude do MPLA  
 LGTA: Liga Geral dos Trabalhadores de Angola  
 M.R.: Movimento Revolucionária  
 MAC: Movimento Anti-Colonialista  
 MCS: Ministério da Comunicação Social  
 MDIA: Movimento de Defesa dos Interesses de Angola  
 MFA: Movimento das Forças Armadas (que realizaram a Revolução dos Cravos)  
 MIA: Movimento para Independência de Angola  
 MINA: Movimento para Independência de Angola  
 MiniCult: Ministério da Cultura de Angola  
 MIPLA: Movimento Interno Popular de Libertação de Angola  
 MINE: Ministério dos Negócios Estrangeiros  
 MLA: Movimento de Libertação Nacional  
 MLEC: Movimento de Libertação do Enclave de Cabinda  
 MMD: Movimento of Multi-Party Democracy  
 MPLA: Movimento Popular de Libertação de Angola  
 MPR: Mouvement Populaire de la Révolution (Movimento da Revolução Popular da Revolução)  
 MLSTP-PSD: Movimento de Libertação de São Tomé e Príncipe – *Partido Social Democrata*  
 MUD: Movimento de Unidade Democrática  
 MUDJ: Movimento de Unidade Democrática Juvenil  
 NAPDO: Namibian African People's Democratic Organization  
 NATO: Organização do Tratado do Atlântico Norte  
 ND: Nova Democracia  
 NGWIZAKO: Ngwîzani ya Kôngo  
 NTOBAKO: Nto'a Bakôngo  
 OCM: Organização Comunista de Angola  
 ONU: organização das Nações Unidas  
 OPC: Ovamboland People's Congress  
 OPO: Ovamboland People's Organization  
 OSA: Organização Socialista de Angola  
 OUA: Organização da Unidade Africana  
 PAJOCA: Partido da Aliança Juventude, Operários e Camponeses  
 PCA: Partido Comunista Angolano

PCP: Partido Comunista Português  
PCT: Parti Congolais du Travail  
PDA: Partido Democrático de Angola  
PDP-ANA: Partido Democrático para Progresso da Aliança Nacional Angolana  
PIDE/DGS: Policia Internacional de Defesa do Estado/Direcção Geral de Segurança  
PLUAA: Partido da Luta Unida dos Africanos de Angola  
PNDA: Partido Nacional Democrático de Angola  
PRD: Partido Renovador Democrático  
PRS: Partido de Renovação Social  
R.D.C.: República Democrática do Congo  
RDP: Rally for Democracy and Progress  
SCCIA: Serviço de Centralização e Coordenação de Informação de Angola  
SIAC: Serviço Integrado de Atendimento ao Cidadão  
SWAPO: South West African People's Organization  
UA: União Africana  
UAN : Universidade Agostinho Neto  
UDDIA: Union Démocratique pour la Défense des Intérêts Africains  
UNIP : United National Independence Party  
UNITA: União Nacional para Independência Total de Angola  
UPA: União das Populações do Norte de Angola  
UPNA: União das Populações do Norte de Angola  
U.R.S.S.: União das Repúblicas Socialistas Soviéticas

## Índice

Introdução .....	1
0.1. Objectivos .....	12
0.2. Estrutura da Tese.....	12
 Iª PARTE .....	 18
Capítulo I: DISCUSSÃO TEÓRICA .....	19
Introdução .....	19
I. Etnia, nação e democracia: teorias sobre Estado-nação .....	19
1) Etnia, Demos, Laos .....	22
2) Democracia, nação e Estado-nação .....	25
a) Democracia .....	25
b) Nação .....	29
3) Estado-nação .....	35
a) Staatsnation.....	35
b) Kulturnation .....	43
II. Nacionalidade, Cidadania e Identidade nacional .....	47
1) Nacionalidade .....	48
2) Cidadania .....	50
3) Identidade nacional .....	52
III. Proto-nacionalismo e nacionalismo.....	58
1) Proto-nacionalismo .....	58
2) Nacionalismo .....	61
 Capítulo II: ESTADO-NAÇÃO, NACIONALIDADE E NACIONALISMO .....	 74
I. Em África .....	74
Introdução .....	74
Poder em África .....	76
Estado-nação .....	80
1) Do Congo belga ao Congo Democrático .....	81
a) Geografia do proto-nacionalismo congolês .....	82
b) Nacionalismo congolês e o Pós-independência ...	86
c) Estado-nação congolês .....	87

2) Congo Brazzaville .....	89
a) Mapa populacional .....	89
b) Golpes de Estado como “regra sucessoral” .....	89
c) Estado-nação na Era da democratização de África .....	92
3) Namíbia .....	93
a) Distribuição étnica.....	93
b) Em busca da Independência.....	96
c) Kulturnation: em busca de “NationStaats”.....	97
4) Zâmbia.....	103
a) Etnia e “breve” História da Zâmbia .....	104
b) Independência e suas implicações .....	106
c) Kulturnation e línguas oficiais.....	107
d) Staatsnation e democracia na Zambia .....	108
II. Em Angola .....	112
1) Estado-nação: teorias .....	112
a) Versão de Victor Kajibanga .....	112
b) Versão de Paulo de Carvalho .....	116
c) Versão de Ruy Duarte de Carvalho .....	117
d) Versão de Arlindo Barbeitos .....	122
2) Democracia: Staatnation .....	126
a) Visão do Governo .....	126
b) Visão da Oposição política .....	130
c) Considerações .....	134
IIª PARTE .....	137
Capítulo I: PROBLEMÁTICA E METODOLOGIA .....	138
I. Generalidades .....	138
II. Acerca da pergunta inicial .....	144
1) Em busca da resposta .....	145
2) Será possível reduzir Angola em Luanda .....	146
3) Recolha de campo .....	165
a) Idade e sexo .....	165
b) Habilitações literária e sexo .....	166
c) Profissão e sexo.....	167
d) Naturalidade .....	167
e) Residência e sexo .....	169
f) Religião e sexo .....	169
4) Compreensão preliminares dos resultados .....	170

a) Nação .....	171
b) Nacionalidade .....	173
c) Nacionalismo.....	175
Capítulo II: GRUPOS SOCIETÁRIOS ANGOLANOS E SUA HISTÓRIA ...	191
I. Breve História dos Grupos societários angolanos .....	191
1) Kôngo .....	191
a) Fundação do reino do Kôngo .....	191
b) Relações Kôngo e Portugal/Europa .....	193
2) Ambûndu .....	199
a) Fundação do Ndôngo e Matâmba .....	199
b) Njîng'a Mbândi e Resistência .....	201
3) Lûnda e Cômwe .....	208
a) Fundação .....	209
b) Cômwe na dissidência do Império Lûnda .....	210
c) Revoltas de no Leste de Angola .....	211
4) Reinos dos Umbûndu .....	212
a) Fundação dos Reinos e seu mapeamento .....	212
b) Revoltas no Sul de Angola .....	220
5) !Kung .....	222
a) Distribuição geográfica .....	221
II. Sociedades angolanas e nacionalidade .....	225
1) Estrutura social angolana: suas origens e dinâmicas .....	225
a) Ambûndu .....	227
b) Lûnda e os Cômwe .....	233
c) !Kung.....	237
d) Kôngo.....	235
e) Umbûndu .....	241
2) Sociedades angolanas na colonização e pós-independência .....	246
a) Português .....	246
i. Reinois .....	247
ii. Indígenas.....	248
b) Nacionalidade nas sociedades patrimoniais angolanas .....	251
c) Questão nocional discrepante .....	255
d) Terra como suporte da nacionalidade .....	261
Capítulo III: CONSTRUÇÃO DE ESTADO-NAÇÃO EM ANGOLA .....	266
I. Staatsnation .....	266
a) Poder em Angola .....	267
a. 1. Durante a Colonização .....	270
a. 2. Primeira República e a sua Rebelião.....	272
a. 3. Primeira Fase da Segunda República .....	275



a. 4. Segunda Fase da Segunda República .....	280
b) Kulturanation .....	281
c) Staatsnation .....	293
II. Kulturation .....	310
a. Literatura angolana .....	310
b. Artes Plásticas angolanas .....	313
c. Pseudo-monólogos artísticos .....	314
d. Diálogo estéticos .....	315
e. Simpósio sobre a Cultura Nacional .....	317
III. Nacionalismo angolano .....	322
1) Definição e lexicógrafos .....	325
2) Ao longo do tempo .....	339
3) Teorizando .....	332
4) Identidade nacional e nacionalismo .....	336
5) Tese de John Marcum .....	344
6) Tese de Fernando Pimenta .....	349
7) Nacionalismo cristão e pagão .....	352
a) Tese de Benedict Schubert .....	352
b) Nacionalismo cristão .....	355
c) Nacionalismo pagão .....	358
d) Nacionalismo sincrético .....	359
Capítulo IV: ANGOLANIDADE .....	364
I. Luso-tropicalismo em Angola .....	367
a) Expansão do luso-tropicalismo .....	368
b) Representações gerais do Luso-tropicalismo freyreano .....	368
c) Representações de “Eu”, “Não-Eu” e “Outro” .....	370
d) Luso-tropicalismo em Angola .....	373
II. Angolanidade Apriorística .....	384
III. Angolanidade rizomática/angolanitude.....	393
IV. Angolanidade aposteriorística .....	409
CONCLUSÃO .....	431
ANEXOS .....	437
Discursos dos líderes .....	439
Discurso sobre ‘Estado-nação’ .....	460

Debate no Facebook .....	486
Opiniões de especialistas .....	494
Tratados .....	504
Documentos .....	539
 BIBLIOGRAFIA .....	 551



## 0. INTRODUÇÃO

Em Setembro de 2006, aquando da realização do IIIº Simpósio sobre Cultura Nacional – organizado pelo MiniCult – subscrevemos o nosso tema de comunicação, intitulado “Etonismo: estética da ruptura”. O tema suscitou polémicas.<sup>1</sup>

No dia de apresentação, encontramos sérias barreiras. O lema do Simpósio era: ‘Preservar a angolanidade’. E o nosso tema tinha dois objectivos simples: (i) incluir nomes dos artistas angolanos nas disciplinas das Artes plásticas, como forma de preservar os “valores artísticos angolanos”; (ii) propor o conceito de ‘etonismo’, que significa ‘razão tolerante’, dado haver a necessidade de estudar mais propostas para edificar uma Angola pós-guerra, a assentar nos valores endógenos que melhor interpretam o tecido sociocultural angolano, através de várias modalidades artísticas.

Aparentemente estes objectivos pareciam nobres. Ainda assim, tivemos empecilhos e fomos ridicularizados nos jornais públicos e privados! Quais foram as razões? Na verdade, falar de ‘razão tolerante’ era ameaçador para alguns dos integrantes da ‘elite cultural’ luandense (Amaral, 2000; Dias, 1984), e o ‘ismo’ que se juntava ao nome de Etona<sup>2</sup>, lembrava a ‘autenticidade’ de Mobutu (mobutismo) (Bianes, 1980; Adotevi, 1992; Bâ, 1972; Savimbi, 1979; Davidson, 1971; etc.), que em Angola teve tremendas brigas com esta elite.<sup>3</sup> Também, elevar o trabalho do Etona à dimensão teórica e propor, via educação, uma forma de pacificar as mentes angolanas (depois de mais de 30 anos de guerra civil) era ameaçador perante a tal ‘elite cultural luandense’, que também praticava a arte. Para muitos dever-se-ia começar tais teorizações com outros ‘artistas’ seniores.<sup>4</sup> Por todas estas razões, fomos

---

<sup>1</sup> Na verdade já se notava o repúdio na parte dos fazedores da arte, e sobretudo, a elite cultural luandense.

<sup>2</sup> Utilizamos a riqueza semântica que esta palavra (*etona*) tem nas línguas angolanas, por um lado. Por outro, as instituições ligadas a este termo (*etona*) nas sociedades tardi-modernas angolanas eram (e ainda são) menos exploradas.

<sup>3</sup> Ora associava-se mobutismo à nossa pessoa por termos filiações com a República Democrática do Congo (ver adiante), sobretudo por ser o nosso avô paterno um dos eminentes pensadores daquele país.

<sup>4</sup> Muitos citavam Viteix, mas a maioria mencionava o nome de António Ole, talvez por estar ainda vivo. Depois, devia-se fazer tais teorizações com alguns ‘artistas’ que eram professores do Etona, nomeadamente: Ndunduma, Van, Gumbe e outros quadros do ministério da Cultura. Trataremos isto mais adiante, no terceiro capítulo da Segunda Parte.

inicialmente barrados para não apresentar o tema, e, depois de apresentá-lo, fomos satirizados nos jornais públicos e privados. No *Jornal de Angola*, o título manchete foi “etonismo não reforça a política cultural”.<sup>5</sup> Mas a matéria ou seja, o texto de fundo, mostrava totalmente o contrário. Num dos jornais privados – *Semanário Angolense* – tratava-se de um *artigo encomendado* e assinado por António Conceição Tomas, revelando o que terá sido decidido antes da nossa apresentação.<sup>6</sup> Outros jornais privados desistiram desta campanha contra nós, depois de perceber a lógica das coisas. Contudo, respondemos ao *Jornal Angolense*, com uma certa elegância<sup>7</sup>, explicando a teoria e os objectivos da educação numa Angola pós-guerra, perspectivando o desenvolvimento humano através da diversidade. Ficamos a saber, mais tarde, que alguns integrantes da ‘elite cultural luandense’ não aceitavam as propostas oriundas de outros horizontes<sup>8</sup>, e não receberam de bom humor a nossa teorização sobre o etonismo.<sup>9</sup>

Alguns dos antigos directores do MiniCult<sup>10</sup> – depois da exoneração<sup>11</sup> do ministro e do seu elenco – explicaram-nos o que se passava, o que passamos a explicar. Em 2005 solicitamos o apoio do MiniCult para publicar o nosso estudo intitulado “*As origens do reino do Kôngo*”. A decisão totalitária foi de não apoiar, porque o livro nada tinha de científico, e que o autor [no caso, Patrício Batsîkama]

<sup>5</sup> Eis como se lia no *Jornal de Angola* do dia 14 de Setembro de 2006: “O artista plástico angolano Jorge Gumbe, vencedor de vários prémios nacionais e internacionais, deplorou, terça-feira, durante uma das sessões do IIIº Simpósio sobre Cultura Nacional, a ideia do ‘etonismo’, enquanto corrente filosófica e cultural, útil para o desenvolvimento da política cultural que se pretende criar para o país.”

<sup>6</sup> Respondemos a este artigo na edição do sábado, 24 de Setembro 2006, do mesmo jornal.

<sup>7</sup> Lamentamos saber que o articulista que escreveu (António da Conceição Tomas), tenha sido despedido, depois da nossa réplica.

<sup>8</sup> Horizonte aqui significa, *a priori*, ideias divergentes que só poderiam vir da ‘elite cultural’ de outras ideologias políticas. Aliás no início fomos considerados de FNLA, talvez pelo facto de nossos familiares [Emanuel Kunzika, por exemplo] terem participado na sua criação. Ou talvez porque todos os que eram oriundos de Kinsâsa, terem tido a sorte de serem considerados da FNLA. Mais tarde, consideram-nos da UNITA, por causa das nossas ideias ‘rebeldes’, diriam alguns. Isto é, estamos aqui num país ‘construído’ pelo MPLA, e o opositor era da UNITA (líder da oposição política em Angola).

<sup>9</sup> O primeiro a fazer isto foi Adriano Mixinge que publicou um “parecer administrativo” (do MiniCult) no *Jornal de Angola*, em Agosto de 2006. Enquanto ele pensava do *etonismo*: “uma concepção contra-corrente”; nós repondemos que no seu parecer, ele mostrava uma atitude “contra-académica” e não se mostrou capaz de dialogar academicamente, senão insultar o artista (Etona), e lançar um pugilismo sem fundamento quanto à nossa formação académica.

<sup>10</sup> Por ainda estarem vinculados neste ministério (alguns ocupando ainda lugares de direcção) guardamos ainda o sigilo. Alguns integrantes da classe jornalística estatal também, depois de acompanhar o nosso percurso, nos confundiram alguns nomes (onde constam alguns familiares). Eles solicitaram-nos sigilo. Em princípio, o ministro terá louvado a nossa iniciativa de, pela primeira vez, no seu pelouro, receber propostas concretas. Um dos seus colaboradores terá declinado com um parecer negativo (partindo dos pareceres ‘encomendados’ dos directores).

<sup>11</sup> Ficamos a saber que o ministro exonerado nem sequer foi avisado da sua exoneração.

não dominava bem a língua portuguesa.<sup>12</sup> Na verdade, não interessava a alguns dirigentes deste ministério ver publicado o nosso trabalho. Mas entre 2005 e 2007 partilhamos os resultados das nossas pesquisas com os estudantes do ISCED Luanda.<sup>13</sup> Conseguimos mais tarde o financiamento e publicamos os resultados das nossas aturadas pesquisas, de cerca de quinze anos (1994-2009), em três volumes.<sup>14</sup> Felizmente, muitas das nossas teorias e muitos dos nossos resultados foram confirmados posteriormente, e muito rapidamente as nossas propostas foram citadas nas dissertações, teses e artigos de estudiosos, na Europa [Portugal, no caso] e nas América [Brasil, por exemplo]. O curioso ainda foi de ver a classificação do “Centro Histórico de Mbânz’a Kôngo” como Património Nacional, fundamentando-se parcialmente nos nossos resultados. Isto provaria que, na verdade, não se tratava de alguma falta de cientificidade nas nossas pesquisas<sup>15</sup>, senão capricho de algumas pessoas com poder de decisão!

Em Dezembro de 2009 realizamos [Etona, Zakeu Zengo e nós] um *Simpósio Internacional sobre História da Arte* – durante três dias – com intenção de contribuir para aclarar os Angolanos sobre a teorização da arte. Convidamos dois peritos da América Latina, dois especialistas da Europa, três críticos e professores universitários oriundos de África. Um dos objectivos foi o de despertar o consumo intelectual dos Angolanos face à ideia de ‘independência cultural’, efectivando assim as orientações do Chefe de Estado angolano (José Eduardo dos Santos) na abertura do IIIº Simpósio sobre a Cultura Nacional (2006), assim como as recomendações deste nobre evento. Alguns integrantes da ‘elite cultural luandense’ chegaram a persuadir os nossos convidados, peritos portugueses e brasileiros, a boicotar as nossas actividades. A situação era na verdade constrangedora e pesava muito na moral dos nossos

---

<sup>12</sup> Nunca recebemos uma resposta por escrito, como o exigiam as normas administrativas.

<sup>13</sup> Isto foi possível graças ao nosso ex-estudante (Josias Satumbu) que já frequentava o segundo ano no curso de História. As nossas petições na direcção do ISCED/Luanda tiveram um resultado nulo.

<sup>14</sup> (1) *As Origens do reino do Kôngo* publicado pela Mayâmba, em 2010; (2) *O reino do Kôngo e a sua origem meridional*, publicado pela editora Universidade, 2011; (3) *Origens do reino do Kôngo consoante a Bibliografia e a Tradição Oral*, publicada pela editora da Universidade Federal de Paraíba e Universidade Onze de Novembro.

<sup>15</sup> Foi animador, para nós, saber que os resultados das nossas pesquisas foram utilizados como suporte bibliográfico de várias universidades no Brasil (UniCamp, UFRJ, USP, etc.); em Portugal, algumas dissertações no Porto, ISCTE/IUL, etc. utilizaram os nossos livros. Alguns dos capítulos foram publicados em revistas científicas (ver a bibliografia, por exemplo). De algumas editoras, em França, recebemos as petições para traduzir para língua francesa, que autorizamos (apenas os dois últimos trabalhos: *O reino do Kôngo consoante a sua bibliografia e a Tradição Oral*, João Pessoa/Zaire: UFPB/UNO 2012; e *Lumbu: a democracia no antigo Kôngo*, Luanda: Mediapress 2013).

convidados, pois custeamos bilhetes de passagem, estadia (acomodação e alimentação) de cinco dias e pagamos pelas actividades prestadas pelos convidados.

Havia uma outra questão que não foi abertamente dita: a nossa cidadania (ou melhor, *identidade nacional*) angolana estava posta em causa. Uns diziam que nós (Patrício Batsíkama) não poderíamos ser angolano de origem, uma vez que tínhamos o nome de um célebre político do Congo Kinsâsa dos anos 1960, que se notoriou nas pesquisas antropológicas e históricas daquele país. Outros, que minimamente conheciam as nossas origens, advogavam que havíamos nascido fora de Angola, e tínhamos “parentes angolanos da quinta mão”, e estes poderiam ser, possivelmente, angolanos, e por isto adoptamos a cidadania angolana (sempre associada a *identidade nacional*). Assim, esta cidadania angolana poderia ser-nos retirada a qualquer altura. No fim, todas as vozes advogavam que tínhamos *identidade zairense*, mas por *jus sanguinis* a nossa cidadania angolana era incontestável. Isto é, ainda que nos fosse reconhecida a “cidadania angolana”, detinha ainda uma “identidade nacional zairense”. Em finais de 2012 ficamos surpreendidos por ver Etona, o nosso mais próximo colaborador nas artes plásticas, perguntar-nos se ainda utilizávamos o passaporte congolês/zairense.<sup>16</sup> Importa salientar que o termo ‘zairense’ (hoje ‘disfarçado’ no termo ‘congolês’) é altamente depreciativo em Luanda e algumas cidades angolanas. Até àquele momento tínhamos viajado exclusivamente com ele, e não fazia sentido algum que ele nos tivesse colocado aquela pergunta. Por outro lado, o nosso avô Batsíkama já nos tinha explicado que ‘sou muzômbu/angolano’, de modo que apesar de nosso significativo percurso académico, os muzômbu (estrangeiros angolanos) eram excluídos das benesses escolares (bolsas, por exemplo) na R.D.C.

Então, foram três os pontos fulcrais que criaram em nós uma série de dúvidas, e para os quais, ao longo de cinco anos, procuramos sistematizar respostas. Aqui estão elas:

- (1) A nossa *teoria* sobre ‘etonismo’ estava contra alguns ventos e horizontes da ‘elite cultural luandense’;
- (2) O nosso livro intitulado “*Reino do Kôngo*” parecia ameaçador, por razões que até agora ainda nos parecem incompreensíveis: incluir os Ambûndu no

---

<sup>16</sup> Até esta data tínhamos efectuado, junto com ele, cerca de nove viagens no estrangeiro. Curioso é que ele tenha testemunhado em nos ver utilizar, sempre, o passaporte angolano.

mosaico Kôngo é visto como algo de inferioridade, quando não o é de facto;

- (3) Fomos considerados “zairense”, quer pela nossa naturalidade, quer pela cultura de que seríamos portadores, quer pelas nossas origens.

Em 2008, fomos eleitos (com Etona) “International Visitor Leadership” pelo governo americano (E.U.A.) e aproveitamos bastante deste excelente programa: ficamos muito bem esclarecidos sobre a pluralidade sociocultural que um país deve ter enquanto Estado-nação e, por conseguinte, solidificar aí a sua integridade. Compreendemos a cidadania participativa por responsabilização e inclusiva por lei, em paralelo com as diversas identidades americanas. E, por último, apercebemo-nos que as fontes do separatismo ou exclusão num mundo neo-capitalista estavam na possessão e gestão das riquezas. Daí decidimos responder metodicamente às preocupações pertinentes, acima mencionadas.

Sobre “etonismo” era compreensível ver aquela reacção num país onde as instituições funcionais da arte ainda não existiam sistematicamente. Tratava-se, também, de um meio onde a nossa teoria destacava um ‘ex-aluno’ como se ele fosse melhor ou maior do que os seus ‘ex-mestres/professores’, também artistas. Foi assim que tentamos perceber, depois de ouvir as contra-argumentações formuladas e publicadas nos meios jornalísticos. Publicamos um livro que explicava esta teoria (Batsíkama, 2009<sup>17</sup>), para permitir que as contra-argumentações fossem feitas correctamente. Até hoje (fim de 2015) ainda não surgiram arguições baseadas naquilo que escrevemos. O que há são injúrias ao artista. A nossa aceitação no meio intelectual luandense, embora seja já evidente na população consumidora das nossas opiniões, sempre foi criticada pelo ‘amiguismo’ perante Etona. E foi em Portugal que um amigo, Rodrigues Vaz, perguntou ao Etona na nossa presença o seguinte: “*ouvir dizer que Etona é do outro lado!*”. “*Eu sempre fui do MPLA*”, retorquiu Etona. Mas ele exclama: “*não, não! Ouvi dizer que és zairense*”. Percebe-se aqui quanto o nosso vínculo identitário zairense influenciou *negativamente* a imagem do artista plástico Etona, caso a dita frase não tenha sido uma ‘metáfora’ indirecta para a nossa pessoa.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Entre 2006 e 2013 terminamos um *ensaio* que intitulamos de *Dálogos estéticos angolanos*, onde está clara a nossa visão sobre a promoção de várias expressões estéticas.

<sup>18</sup> Há uma possibilidade, também: Etona é oriundo de Soyo, um município da província do Zaire. Por origem, Etona é *zairense* (que é preciso diferenciar de congolês).



Em relação ao ‘Reino do Kôngo’, depois dos *massacres*<sup>19</sup> contra os ‘zairenses’, logo a seguir às eleições de 1992, e à própria conotação que os Bakôngo já tinham em Luanda (*axi mundi* de Angola) – associados à FNLA<sup>20</sup> zairense – era receoso abordar a história do Kôngo, sobretudo numa vasta pesquisa, como a nossa, e demonstrasse que nas suas origens, os Kôngo e os Ambûndu eram um e mesmo povo (Cavazzi, 1965). Partindo de documentos antigos, que indicavam que as autoridades Ambûndu pagavam tributos ao rei do Kôngo, as nossas intenções foram interpretadas como querendo ‘inferiorizar’ os Ambûndu (elite cultural e financeira luandense/angolana) perante os Kôngo (emergente elite periférica). Na verdade, Ndôngo e Matâmba, que integravam o Mbângala, um Estado autónomo, eram confederados com Kôngo.<sup>21</sup> E, publicamente, respondemos à engenheira Albina Assis<sup>22</sup> que: “Ñjîng’a Mbândi e seus reinos não poderiam ser subalternos em relação aos Kôngo, porque os Ñjînga ou Ñzînga não eram escravos, mas sim linhagem nobre de Reis. O que aconteceu foi o desmembramento do Kôngo, de que Ndôngo ou Matâmba eram partes integrantes”, antes do século XVI<sup>23</sup>, e isso é normal e não é um caso único. Grandes países europeus de hoje eram partes integrantes do antigo Império Romano! Na verdade, o nosso discurso e os paradigmas que propusemos para a História de Angola ainda eram (são?) mal conhecidos da maioria dos especialistas angolanos.<sup>24</sup> Apercebemo-nos, mais tarde, que se tratava da questão da metodologia, das fontes utilizadas... que ainda nos distanciavam dos poucos especialistas da praça.

<sup>19</sup> Há a tese que ilustra de que se trataria da “limpeza étnica”, uma vez que se trataria de uma “etnia” (Ambûndu auxiliado pelos luso-descendentes), com força militar e económica, a exterminar outras etnias, principalmente os Kôngo, os Lûnda e os Umbûndu.

<sup>20</sup> Não era portanto uma verdade absoluta, já que nas outras organizações políticas havia também Bakôngo. Estamos aqui numa Angola do MPLA, ora o MPLA era tido como dos Ambûndu.

<sup>21</sup> Não era fácil explicar isto, talvez por causa das lacunas que as semânticas das palavras levavam (quando partimos já de paradigmas ocidentais). Contudo, explicamos isto num outro livro: *Lûmbu: a democracia do antigo Kôngo*, Luanda: Mediapress, 2013.

<sup>22</sup> Foi durante um Colóquio realizado pela Semba Comunicação sobre “Ñjîng’a Mbândi”, em Fevereiro de 2013. A engenheira Albina Assis Africano é consultora do presidente angolano, José Eduardo dos Santos, para os assuntos regionais.

<sup>23</sup> Trata-se de uma tese amplamente documentada (Batsíkama, 2011: 260-265)

<sup>24</sup> Até 2012, a maioria dos historiadores angolanos ainda tinha preferência pela História recente por ser suficientemente documentada. Da Tradição Oral, havia ainda dificuldades em perceber a nossa linha de pesquisa e a metodologia que utilizávamos. Percebemos que a maioria: (i) não dominava a linguística bantu; (ii) não compreendia as propostas metodológicas das fontes utilizadas para história antes dos europeus. É compreensível, tendo em conta que a institucionalização do curso de História e formação de pesquisadores em História tenham surgido muito recentemente (2002).

Já para ‘zairense’, fomos indirectamente forçados a provar as nossas longínquas e recentes origens em Angola, para quem duvidava (embora por pouco tempo): (a) o nosso bisavô materno, Pedro Sadi (Marcum, 1969: 171<sup>25</sup>), foi um dos primeiros Secretário-gerais da Igreja Baptista em Angola, entre 1924-1927 (Henderson, 2001), e a sua memória é amplamente respeitada até aos nossos dias.<sup>26</sup> As suas linhagens vieram, por um lado, de Mbânz’a Kôngo<sup>27</sup> e por outro, de Kimalômba e do Sudeste do Uige; (b) a avó materna de Raphaël Batsíkama (este último é o nosso avô) era neta/sobrinha de Ma Ngôyo (actual Cabinda) e a nossa avó paterna, Enerstina Bumputu, é Vili/Têke de Manyânga, que historicamente são oriundos dos Mbôma. E, por fim, a família paterna de Batsíkama era oriunda de Mbânz’a Kimata Nkôndo’a Masîna (talvez seja, Mbânz’a Majina em Angola/Mbânz’a Kôngo actual) antes de atingir Mbôma e Luwôzi. Mas, decididamente, foram as nossas origens maternas (Pedro Sadi) que melhor nos defenderam perante os nossos detractores.<sup>28</sup> Foi amplamente aceite a nossa cidadania angolana, mas nem com isto a nossa ‘identidade sociocultural zairense’ deixara de nos localizar ‘pejorativamente’ entre os Angolanos.

Depois de reunirmos estes elementos, colocamo-nos a seguinte pergunta: porque fomos rejeitados entre os angolanos? O que estaria na base da negação (gratuita) da nossa teoria (etonismo)? E o porquê desta atitude perante as nossas pesquisas sobre o reino do Kôngo? Ou, ainda, será que o sistema funcional do Estado angolano sobre a *pertença* estaria desinteressado da nossa pessoa?<sup>29</sup>

Essas perguntas estavam associadas ao local onde nos encontravamos: Luanda/*axi mundi*, por um lado. Por outro, interessava-nos saber como era o caso

<sup>25</sup> “Sadi, a witness to Portuguese counterterror, who was himself arrested ‘by mistake’ and betan into uncsciousness, concluded along with thousands of others that there was only one of this treatment, not reform, ahead and rrudged north to asylum in the Congo” (Marcum, 1969: 171).

<sup>26</sup> Mesmo nos arquivos da PIDE ou, de forma geral, da Administração Colonial portuguesa, o seu nome é respeitado entre as autoridades religiosas de origem angolana preta. Pide, u.i. 11.32, n.t.#1865

<sup>27</sup> Nas suas anotações ele menciona que pertencia à linhagem de “Mpânda Mvângi” (Madimba ma Kôngo). Cuvelier explica que esta linhagem é oriunda de Mbânz’a Kôngo. De Munck, de modo igual, explicita a sua História na fundação de Mbânz’a Kôngo. Analisámos esta linhagem e chegamos à mesma conclusão (Batsíkama, 2010).

<sup>28</sup> Existiam provas orais (testemunhos oculares), provas documentais e mesmo provas materiais (casa do bisâvo Pedro Sadi, em Mbânz’a Kimalômba).

<sup>29</sup> O escritor americano Paul Theroux, nas suas estadias em Angola, achou que a maioria dos cidadãos nacionais sente que Angola “é dirigida por um governo que é simplesmente predatório, tirânica, injusta, totalmente desinteressado em seu povo...; e indiferente à sua miséria e condições de vida desumanas” (Thérour, 2013). E, geralmente, os ‘iluminados’ são combatidos de várias formas. Seria este, o meu caso?

para o resto dos angolanos em relação a este local, para minimamente constituir ‘excelentes amostras’. Tudo remontava à plurimorfologia da ‘angolanidade’, vista a partir do centro [*axi mundi*]. E decidimo-nos familiarizar através de leituras e aprender mais sobre esta noção de angolanidade, já em 2009, o que resultou no tema deste trabalho de investigação para as provas de doutoramento, sob o título: *Nação, nacionalidade e nacionalismo em Angola*. Como se pode notar, esse título é a desconstrução<sup>30</sup> de *angolanidade*.

O nosso trabalho pretende buscar compreensão para um tema polémico, ou seja, sobre *angolanidade* – que na verdade é tão vaga e demasiado extensa – cuja discussão é geralmente *filosófica* e politizada, com extrema exiguidade de fontes escritas sistematizadas. *Filosófica* pela sua idealização pelos críticos literários, e politizada por servir, desde logo no início, na concepção da luta para a independência política angolana. As teorias sobre o tema ainda nos parecem tímidas.

O que seria Angolanidade? Martin James nos fornece uma definição mais ou menos completa, e ao mesmo tempo complexa e pluri-nocional (várias definições intervêm: sociológicas, filosóficas, políticas e jurídicas), que passamos a citar (James, 2004: 8):

Angolanness (*angolanidade*): The concept of what constitutes the Angolan nation. Angolanness is many things to many people, but it implies social consensus about nation-building and norms of governance that embrace all, regardless of background, social standing, political affiliation, or ethnicity. Angola has to create this environment for people to consider themselves Angolan rather than attach loyalty to some other moniker.

De forma geral, a angolanidade é tida como o ‘conjunto de valores angolanos’ enquanto suporte do ‘Sujeito Colectivo’, cujas identidades colectivas existentes são oriundas das populações constituintes angolanas. E, pensa-se teoricamente, Angola poderá ser uma ‘nação’, ou melhor ‘Estado-nação’, partindo da angolanidade. Também é possível enquanto possível teorização da ‘Cultura nacional’,<sup>31</sup> a partir do vasto e largo substrato sociocultural angolano. Nessa senda, abordaremos a questão na base da cultura enquanto algo: (i) partilhado e; (ii) ‘socializado’.

---

<sup>30</sup> A desconstrução “consiste em mostrar como os termos privilegiados são colocados no seu lugar pela força de uma metáfora dominante e não, como poderia parecer, por qualquer lógica conclusiva. [...] A desconstrução procura dismantlar a lógica pela qual um sistema particular de pensamento é fundado, assim como todo um sistema de estrutura política e controlo social mantém a sua força” (Madison, 2005:162-163).

<sup>31</sup> O Terceiro Simpósio sobre a Cultura Nacional baseava-se na *Angolanidade*.

Se prestamos atenção na forma como a angolanidade é abordada (embora no caso da Literatura), três noções fundamentais orientam toda a reflexão: (1) nação; (2) nacionalidade; (3) nacionalismo. Por essa razão, desconstrói-se *angolanidade* nas suas ‘unidades nocionais iniciais’, e será detalhadamente analisada cada *unidade*. Depois, reconstruiremos o tema consoante os resultados. Como será visível, teremos várias propostas de definição sobre a angolanidade. Numa primeira olhada, faremos uma releitura dos conceitos que foram dados pelos pesquisadores que nos antecederam. São duas tendências definicionais. E seguidamente, buscaremos os resultados obtidos nas pesquisas de campo. São geralmente três definições. A comparação destas definições à luz das dinâmicas socioculturais actuais, constituirá o centro do debate.

Geralmente o diálogo entre as culturas tem beneficiado, ultimamente, de um tratamento metódico interessante. Se a *angolanidade* é discutida no espectro da ‘cultura nacional’, importa salientar duas vertentes que devem convergir: (i) a *angolanidade* estaria em contínua construção, por ser partilhada pelas forças constituintes angolanas, detentoras de uma enorme variedade de identidades culturais dinâmicas; (ii) a teorização da *angolanidade* deverá buscar nas convergências de modelos culturais as condições para sistematizar o diálogo democrático das divergências em contínua concorrência.

Não é fácil abordar as identidades culturais na forma como elas se confrontam na actualidade: é desmedidamente grande e metodologicamente inoportável neste estudo. Alguma coisa nos escapa sempre, e daí nasce a polémica. Tendo em conta isso, limitamo-nos a um determinado universo populacional, estudando suas características e os seus contextos, para a recolha das amostras que aqui intervirão. Além da literatura, vários inquéritos sustentam este trabalho.

Também estudar um tema polémico e geralmente politizado, cuja retórica estaria supostamente reservada à elite sociopolítica angolana, dificultaria as *démarches*, por se tratar de um assunto do *domínio* de um *espaço social* que nos escapa duplamente: (i) elite económica; (ii) elite política/cultural. Daí a razão das entrevistas preliminares por nós realizadas, ou por outros estudiosos, para análise qualitativa. Mas preferimos limitar-nos, aqui, na análise quantitativa. Para perceber a angolanidade, idealizamos uma plataforma onde as teorias inerentes a ‘*cross-cultural*

*diversity*’ nos interessam verificar. Inicialmente (para uma familiarização basilar sobre o tema), partir-se-á de:

- (i) Matérias escritas: salvo algumas polémicas interessantes entre o escritor Luís Kandjimbo, José C. Venâncio e Francisco Soares, publicadas no *Jornal de Angola*, as posturas de Mario Pinto de Andrade (e mesmo mais tarde Costa de Andrade “Ndunduma”<sup>32</sup>) não são quantitativa e metodicamente estudadas. Logo, as circunstâncias em que nasce o tema são menos enquadradas; seus maiores pensadores não nos deixaram significativas pistas das suas primeiras leituras metodológicas. Face a esta realidade, ir-se-á procurar reconstruir esses factos a partir dos contextos da época, em termos culturais, na afirmação das identidades africanas. As entrevistas feitas a algumas personalidades políticas e culturais ajudaram, de certa forma, a cobrir alguns vazios que nos terão deixado os primeiros pensadores da *angolanidade*;
- (ii) Teorização: poucos são os teóricos que abordam este tema. Ruy Duarte de Carvalho – antropólogo e homem de cultura – viu na *angolanidade* a expressão da colectividade entre os ‘associados’ (Carvalho, 2008). Mesquitela Lima (1997: 245-250) viu na mesma *angolanidade* o encontro das identidades culturais em busca de um modelo nacional da cultura. Mas as suas teorizações são, por vezes, simplistas, e quase sempre ultrapassam a dose ideológica sobre a célebre utopia angolana: “um só povo; uma só nação”. Estão em conflito a cultura enquanto partilhada e o ‘local sociocultural’ que a ‘elite cultural’ (ligada ao poder) impõe. Esta discussão torna-se gradualmente científica com: (i) Paulo de Carvalho (2002) que questiona os ‘associados angolanos’ a partir das teorias do local/global e os seus ‘locais’ na construção de Angola enquanto ‘Estado-nação’; (ii) Victor Kajibanga (2002) defende a necessidade dos ‘associados sociais’ conhecerem-se culturalmente através de uma cidadania (inclusiva e) participativa: pois a dinâmica sociocultural e sociopolítica na construção de ‘Estado-nação’ será a vontade de todos os angolanos que se reconhecem como tais; (iii) André Sango (1996:131-146) é da mesma leitura, admitindo que a competição dos modelos culturais – face às democracias – poderá dinamizar as culturas e evitar a exterminação das minorias. Estes últimos três especialistas – por sinal docentes universitários – serão relidos por nós, e compararemos as suas posturas com os resultados das nossas pesquisas de terreno.

---

<sup>32</sup> A editora angolana Kilombelombe publicou o conjunto das comunicações e intervenções de Costa de Andrade, há alguns anos atrás (2011).

Nessa altura, ainda no princípio desta pesquisa, determinamo-nos estudar a *angolanidade*, definindo o caso particular de estudo em Luanda, já que era o espaço (Lefebvre, 2007) que condicionava a nossa ‘exclusão’ entre os ‘nossos’. Parecia-nos uma postura inteligente de estudar algo preciso. Duas razões nos fizeram desistir destes parâmetros: (i) seria praticamente desolador reduzir uma questão nacional (ainda pouco estudada) com implicações de dimensão transnacional, africana e mesmo internacional, nas realidades de Luanda.<sup>33</sup> Seria possivelmente admissível, numa projecção antropológica, que Luanda apresentasse, relativamente, todos os ‘espaços sociais’ da extensão populacional angolana e, numa proporção equitativa, as forças sociais oriundas destes espaços seriam representativas da toda a população angolana. Muitos estudiosos já o notaram (Sá, 2012: 24), e pode-se justificar sociologicamente. Mas os inquéritos por nós recolhidos provaram o contrário, talvez por alargar a discussão. Também, como já avançamos anteriormente, *angolanidade* implica **nação**, **nacionalidade** e **nacionalismo**.<sup>34</sup> Ora, não é possível reduzir a uma só província todo um país. (ii) A própria importância que a Presidência da República de Angola deu ao tema *angolanidade*: depois do Memoradum da Paz (Bernadino, 2013), a Presidência preocupou-se em construir uma cultura de Paz entre os Angolanos. Das consultas realizadas pelo G.R.E.C.I.A.<sup>35</sup> – das quais fizemos parte – apercebemo-nos da urgência que a Presidência manifestava em relação à coesão social e em evitar os exclusivismos: *angolanidade* ressurge, desta vez, para verificar a sua teorização e potenciar a sua execução para uma Angola íntegra. De salientar, também, que a Faculdade de Ciências Sociais da UAN tem realizado regularmente, desde 2011, um colóquio abordando essa questão. Por estas razões, desinteressamo-nos por limitar o nosso estudo a Luanda.

Num primeiro instante, começamos por entrevistar aqueles que nos poderiam fornecer pistas. No segundo instante, mapeamos onde fazer o estudo de campo, quem entrevistar e inquirir e o “porquê” destes novos parâmetros. Na última instância, traçamos um cronograma para aquisição de novos dados. Também, compreendemos

<sup>33</sup> Quem nos fez perceber isto, mais tarde, foi o prof. Dr. Álvaro Campelo, nas suas assíduas orientações.

<sup>34</sup> Aconselho um conjunto de artigos interessantes que se dirigem na mesma óptica: Delamoi; Taguieff, 1991; Birnbaum, 1997. Também: Andrade, 1997b; Anderson, 1983; Falola, 2004.

<sup>35</sup> G.R.E.C.I.A. significa: Grupo de Revitalização e Execução da Comunicação Institucional da Administração foi criado pelo despacho presidencial nº 50/2010, de 13 de Outubro de 2010. Hoje tornou-se G.R.E.C.I.M.A.: Gabinete de Revitalização e Execução da Comunicação Institucional do Marketing e Administração.

que as nossas pesquisas só poderiam ajudar a perceber a questão na fase em que se encontra – verificável nas nossas amostras e das nossas fontes bibliográficas – mas não poderiam satisfazer todas as inquietações que por si só apresenta o tema, partindo das questões levantadas antes de nós.<sup>36</sup> No fim decidimos por nos limitarmos apenas aos inquéritos.

## **0.1. Objectivos**

Compreender a angolanidade, que no início foi uma curiosidade para perceber as nossas ‘condições de angolano’, exigiu-nos objectivar a questão. Muitos angolanos estariam em situações semelhantes, ou noutras ainda piores que a nossa experiência testemunhava. Bastava olhar para os ‘processos políticos da Luta pela independência’ (Medina, 2013), para percebermos que a nossa situação não se trataria de um caso isolado, do nosso tempo, nem sequer do nosso espaço social. Tratava-se de uma questão da maioria dos angolanos, observada ao longo da história de Angola e presente nas dinâmicas sociais angolanas actuais.

Os objectivos deste trabalho subscrevem-se no seguinte:

- (a) Compreender as teorias existentes – e em caso de falta, iremos construí-las – sobre a angolanidade; estabelecer as críticas e considerações feitas a respeito e compará-las; buscar os princípios que as fazem funcionar;
- (b) Construir, a seguir, a reflexão antropológica sobre a angolanidade: (i) partindo dos aspectos mais gerais para os particulares; (ii) partindo dos aspectos particulares para os gerais; (iii) comparar os resultados anteriores;
- (c) Tentar discutir uma teoria que explicasse a funcionalidade da estrutura social angolana – partindo de todas as forças sociais angolanas actuais – a partir dos suportes da angolanidade.

## **0.2. Estrutura da tese**

---

<sup>36</sup> Kandjimbo, 1997; Venâncio, 1993; Kajibanga, 2002, etc.

Este trabalho divide-se em duas partes.

Na Primeira Parte, fazemos uma abordagem sobre a pertinência dos conceitos aqui referidos: defini-los, de forma genérica, e procurar saber como os especialistas se têm debruçado sobre estes conceitos.

Esta primeira parte divide-se em dois capítulos, com propósitos de alcançar os objectivos visados. No primeiro capítulo trazemos para debate uma discussão teórica sobre os conceitos utilizados. Neste capítulo – discussão teórica – abordam-se as questões seguintes: (a) etnia, nação e democracia”; (b) nacionalidade, cidadania e identidade nacional”; (c) proto-nacionalismo e nacionalismo. Na verdade, são algumas releituras sobre as reflexões de vários especialistas sobre estes conceitos, e questiona-se a sua contextualização, a sua universalidade e a sua transponibilidade para várias sociedades.

O segundo capítulo, desta primeira parte, aborda os conceitos frisados no primeiro capítulo, no contexto africano. Limitar-nos-emos aos países fronteiriços com Angola, nomeadamente: (a) Congo Kinsâsa; (b) Congo Brazzaville; (c) Namíbia; (d) Zâmbia. Fizemos questão de nos deslocarmos a estes países – embora em estadias efémeras – para perceber *in loco*, a praticabilidade destes conceitos. Depois, retomamos o caso de Angola, onde fizemos a releitura das teorias de três cientistas sociais: (a) Victor Kajibanga; (b) Paulo de Carvalho; (c) Ruy Duarte de Carvalho. Esta estratégia de escolher a vizinhança de Angola justifica-se porque estes países tiveram um papel fulcral na determinação de Angola enquanto país independente e na sua construção enquanto Estado.

Na Segunda Parte, começaremos por introduzir a questão principal deste trabalho da Tese. Parece ser uma questão simples e complexa, ao mesmo tempo. Simples porque os conceitos gerais que compõem esta questão parecem proporcionar, logo à partida, as respostas, partindo de abundante bibliografia. Complexa, porque quando se retomou os mesmos conceitos, comparando com a forma como as populações inqueridas se apresentam, percebeu-se da necessidade de se fazer análises comparativas.

No primeiro capítulo apresenta-se de forma clara a pergunta inicial. Depois procura-se encontrar as possíveis respostas. Percebe-se que, ainda que Luanda seja um ‘espaço social’, que representava os ‘variados e variáveis espaços sociais angolanos’, é menos aconselhado limitarmo-nos a Luanda, para tratar deste assunto.



Dai, sistematizaremos os *inquéritos* realizados, que alcançaram todas as províncias de Angola, sem qualquer pretensão de satisfazer todas as respostas encontradas à pergunta inicial. Contudo, isto permitiu enquadrar o tema, compreender seus limites e as incapacidades por parte do pesquisador em tentar abordar um tema tão pluri-moderno<sup>37</sup>, complexo e denso que evolui no tempo e que pode ser abordado de vários prismas. Fizemos questão de fazer inquéritos nas diversas populações angolanas.

O segundo capítulo retoma a questão de etnia e dos ‘grupos étnicos’ angolanos, que preferimos aqui chamar ‘grupos societários’. O que na verdade se faz aqui é limitar-se em cinco ‘grandes blocos’: (a) Kôngo, ao Norte; (b) Ambundu, no Centro de Angola; (c) os Lûnda e os Cômwe a Leste; (d) os reinos Umbundu (Kwanyama, Mbayi Lûndu/Mbalûndu, Ndôngo, etc.); (e) os !Kung. Em cada bloco, procura-se saber da fundação destas sociedades históricas (reinos, impérios); as relações que elas tiveram com seus vizinhos africanos e exploradores ocidentais e Escravatura; as revoltas que se assinalaram nestes blocos (Norte, Leste e Sul). Por um lado, questionam-se os conceitos da forma como foram utilizados pela etnografia colonial, pela academia local angolana e pelos africanistas contemporâneos. Por outro lado, tratou-se aqui de um trabalho de campo e de familiarização com uma vasta bibliografia, contentando-se em fazer as análises sobre todas as fontes ao meu alcance sobre as populações que habitam Angola.<sup>38</sup>

No terceiro capítulo da segunda parte, analisa-se a ‘nacionalidade’ nos grupos societários supracitados. Por um lado, o tempo definiu as ‘formas de se identificar na sociedade’ nestes ‘grupos étnicos’. Por outro, as dinâmicas redefiniram as novas

---

<sup>37</sup> Os ‘reinos’ do Kôngo e Lûnda foram fundados como ‘Estado-nações’ no passado, entre os séculos VIII e IX (Batsíkama, 2013). As próprias palavras explicam as razões: (i) kôngo significa *união*, *junção*, etc.; (ii) lûnda quer dizer *amizade*, *junção de vários*. Como já se demonstrou, trata-se da “institucionalização da amizade entre vários grupos”. Hoje dir-se-ia, tratar-se-ia de aprovação de uma Constituição por várias forças políticas, a nacionalização das culturas constituintes como padrão de uma sociedade íntegra e inclusiva.

<sup>38</sup> Já se conhecia o terreno por causa da aturada pesquisa sobre *As origens do reino do Kôngo*, que foi o resultado das pesquisas de campo em todas as regiões históricas de Angola (12 províncias). Interessamos expôr a problemática e proposta de metodologia deste estudo: depois de nos familiarizarmos com a vasta e diversificada bibliografia sobre o tema – *nação*, *nacionalidade* e *nacionalismo* – interessou-nos, antes de entrar nas minhas discussões e vários diálogos, esclarecer as fontes e os métodos aqui utilizados. Em tese, cada capítulo obedece a uma fonte específica, logo o método utilizado será peculiar por cada capítulo.

‘formas de se identificar’ e ser aceite ou ser recusado. Com isto, buscou-se compreender a multiplicidade temporal sobre a ‘nacionalidade’<sup>39</sup> e a ‘cidadania’.

O terceiro capítulo aborda a ‘Construção de Estado-nação em Angola’. No primeiro ponto, retoma-se o conceito da *nação*, as *démarches* sobre ‘Estado-nação’. Em relação a *Staatsnation*, analisaremos alguns pronunciamentos dos líderes angolanos, e compararemos as suas aceções com as recolhas de campo. Em relação a *Kulturnation*<sup>40</sup>, começar-se-á por considerar a Literatura como ‘imaginário do lugar-comum’. A seguir, ir-se-á escolher, de modo sistemático, algumas representações artísticas, suas *démarches* estéticas e procurar-se-á perceber o “diálogos estéticos” existentes.

O Nacionalismo é outro tema que se aborda aqui. É um tema muito estudado por diferentes autores, oriundos de vários ângulos e diferentes discursos: historiadores, sociólogos, antropólogos, etc. Procurar-se-á perceber duas pretensões do nacionalismo: (a) suas diacrónicas históricas; (b) as concepções que os nacionalistas procuraram dar a Angola, e as ‘leis de pertença’ a este país. Quer dizer, confrontar-se-ão as teses gerais conhecidas entre elas, e (a seguir) com as nossas recolhas de campo.

De realçar, também, que o nacionalismo angolano apresentava, pela sua pluralidade, diferentes visões sobre Angola. Este projecto da nação angolana ganharia um pendor partidário: de 1975 até 2002, verificou-se a época de legitimação<sup>41</sup>; de 2002 até 2008 foi o tempo da criação das condições para legitimação dos projectos sobre Angola, enquanto Estado. Em 2012 termina este período, de maneira que o partido reconduzido (no caso, o MPLA) teria a responsabilidade de criar políticas, suportes institucionais para concretizar o seu projecto: ‘De Cabinda ao Cunene: um só povo; uma só nação’. É desta *angolanidade* que se trata aqui.

---

<sup>39</sup> O segundo subcapítulo relaciona-se a *nacionalidade* (Deutsch, 1953). Escolheu-se seis grupos societários: (i) Ambûndu; (ii) Còkwe/Lûnda; (iii) Kòngo; (iv) Umbûndu; (v) Khoi-khoi; (vi) euro-descendentes. As instituições costumeiras continuam ainda a vigorar, apesar da Constituição: as primeiras nos meios rurais e a segunda no meio urbano. Em certos casos, eles coabitam juntos, independentemente do meio. Exemplo: ainda que a Lei proíba a poligamia, as pessoas ainda têm outras famílias além da principal que é reconhecida pela lei. Outro exemplo pode ser este: as questões da ‘feitiçaria’ não são resolvidas pela Lei positiva, mas sim pelas instituições costumeiras.

<sup>40</sup> (i) *Kulturnation*: Andrade, 1989; Andrade, 1962b; Kandjimbo, 1997; Kajibanga, 1999; 2000; Venâncio, 1992b, Agualusa, 2007; etc. (ii) *Staatnation*, citar-se-á: Sango, 1996; Carvalho, 2002. Alguns autores, pelas suas abordagens, juntam as duas teorias: Andrade, 1962; Carvalho, 2008 e Kajibanga, 1999.

<sup>41</sup> Existe um trabalho genérico de informação geral que se aconselha a leitura (cf. António de Sousa Santos, 2012).

O quarto capítulo aborda o aporte de José Eduardo dos Santos na *ideia* da Nação angolana, como ele se apresenta nos dias de hoje. Sem pretender que o Estado-nação já exista na base das teorias – *Staatsnation* e *Kulturnation* – este capítulo tenta resumir a recente História de Angola e ilustra como no contexto da Guerra-fria, os Estados Unidos de América e não só destruíram os suportes de *Staatsnation*, e como a *democratização/americanização* em Angola precipitou o país numa guerra civil. Perante estas dificuldades, José Eduardo dos Santos tinha traçado a *ideia de Estado-nação angolano*. Isto é, já é evidente o Estado Nacional cujas bases servirão no fortalecimento de Estado-nação. José Eduardo dos Santos, no seu discurso para celebrar dia da Paz (04/04/2012), reconhece a participação de todos para erguer este Estado-nação.<sup>42</sup>

O quinto capítulo dialoga com as teses em relação à *angolanidade*, sua releitura e, sobretudo, o discurso antropológico que nós propomos, baseados num estudo de terreno, cujos resultados são cruzados com outras acepções e teorias. Não se pretende limitar a compreensão das sociedades angolanas a partir das ideologias políticas. Mas, o que nos pareceu certo é que as ideologias políticas podem formar uma interessante amostra para as representações sociais angolanas actuais. E justifica-se as razões desta estratégia: a formação dos partidos políticos centrava-se na definição de ‘Angola social’, independentemente das heranças coloniais. Ora, isto é o epicentro da angolanidade, tal como os teóricos o expõem na ruralidade expressa na literatura (Sá. 2012; Kandjimbo, 2012) ou nas artes plásticas.<sup>43</sup> Comparar-se-á os resultados avançados nestes estudos com os resultados das ‘expedições etnográficas’ que se fez neste trabalho, e com as ‘fichas exploratórias’ da bibliografia consultada ou arquivo consultado. Isto fará, deste capítulo, o resumo teórico dos capítulos anteriores.

A conclusão é, na verdade, o resumo dos pontos principais que se trataram aqui. Ela compreende: (i) as considerações finais: em cada capítulo, reter-se-á algumas apreciações das quais serão expostas de forma resumida os pontos

---

<sup>42</sup> Eis o extrato que nos interessa aqui: “Vamos trabalhar junto para o desenvolvimento. Todos somos necessários para erguer uma Nova Angola moderna, próspera e Democrática”. Tratava-se das comemorações dos 10 anos de Paz em Angola.

<sup>43</sup> No Colóquio realizado em Outubro de 2013 pela Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto, apresentamos uma comunicação sobre a visão da angolanidade, vista a partir das artes plásticas.

essenciais; (ii) as recomendações; (iii) propostas das pesquisas futuras necessárias para dar continuidade.

A bibliografia aqui apresentada é selectiva. O tema em si exigiu, de nós, esforços extraordinários. Inicialmente são 407 livros consultados; 312 artigos lidos; 1750 inquéritos com cobertura nacional; 77 ficheiros de arquivos (cerca de 12.578 folhas exploradas) e “documentos fílmicos” consultados em Angola, Portugal, nos Estados Unidos de América, em França, na África do Sul, Namíbia, Zâmbia, etc. Alguns destes arquivos são privados, e os seus titulares ora aceitam timidamente ser divulgados seus nomes<sup>44</sup>, mas na maioria preferem guardar o anonimato<sup>45</sup>. Aqui escolhi apenas os que se precisaram neste trabalho. Mas o trabalho em si levou-nos ainda a consultar mais textos.

Encontrar-se-ão, também, apêndices, para facilitar a leitura, de modo a acompanhar melhor as acepções presente neste texto. Compõem-se de:

- Discursos de algumas personalidades políticas;
- Artigos ora apresentados como comunicações, ora publicados;
- Antigos ofícios da Administração colonial;
- Cartas de algumas individualidades no tempo colonial.

O nosso trabalho não esgota a pesquisa, pois pensamos continuar posteriormente no mesmo tema.

---

<sup>44</sup> Neste caso, são já avançados na idade, seus filhos ou netos estão bem posicionados na vida socioeconómica.

<sup>45</sup> Na verdade, alguns depoimentos poderiam vir a comprometer os seus autores. Para aqueles que são herdeiros, percebemos que os documentos dos seus progenitores ou familiares têm, de certa forma, garantido a sua mínima estabilidade socioeconómica. Por isso agradecemos a confiança depositada em nós.

# Iª Parte

## Capítulo I

# DISCUSSÃO TEÓRICA

### Introdução

O nosso trabalho de investigação aborda questões já antes por nós elaboradas, e discutidas também por vários estudiosos. O que é bom, na verdade, é ter à nossa disponibilidade uma quantidade interessante de propostas teóricas sobre os conceitos aqui utilizados. Por um lado, buscamos nos principais especialistas – por serem repetidamente citados por demais autores – o epicentro das questões para nossa discussão. Talvez assim esta busca nos ajude a balizar o valor nocional dos conceitos aqui tratados. Por outro lado, são questões que regressam ao debate actual em torno da *democracia*. Quer com isto dizer, a *angolanidade*, que consiste na edificação do Estado-nação angolano (James, 2004: 8), assevera-se como um instrumento teórico para o efeito pretendido. Ora, tornou-se inconcebível falar de *Estado-nação* sem ter em conta a *democracia* ou a *rés publica*. Isso implica tratar, no contexto angolano, alguns temas, tais como: etnia/demos; democracia; nacionalidade; cidadania; nacionalismo, etc. Neste espaço, pretende-se discutir algumas teorias genéricas, produzidas pelos cientistas sociais mais comuns. Limitar-nos-emos apenas às questões pontuais do nosso tema, de maneira que outras discussões paralelas serão postas de lado, para evitar “avolumar” o nosso tema desnecessariamente.

### I. 1. Etnia, nação e Democracia: teorias sobre Estado-nação

#### i. *Etnia, Démos, Laos*

O termo ‘etnia’ deriva de ‘*ethnos*’ que significa *povo, raça, tribo*. Tendo em conta a nossa abordagem, importa buscar algumas dinâmicas do termo, ao longo do tempo. Se nos basearmos nos escritos de Heródoto, percebemos dois aspectos:

- (a) O termo é quase exclusivo aos “grupos territorialmente mais chegados”, em relação à dimensão territorial do conjunto populacional. Os Gregos tinham quatro *ethnos*, que eram *aqueus, dóricos, eólicos e jónicos* (Heródoto, 1920: liv. VII:9a). Este sentido aproxima-se de tribo ou de raça ou conjunto de pessoas que partilham uma mesma história, mesma língua e mesmo território em relação aos demais<sup>46</sup>;
- (b) O termo ganhou outras dimensões. Ao passo que cresce e se expande esta “*ethnos*”, ela mostra-se continuamente fértil. Isto é, e se continuarmos a considerar as *Histórias* de Heródoto, as dinâmicas internas (aumento proporcionado pela taxa baixa da mortalidade e taxa alta da natalidade) ou externas (contacto com as populações externas ou conquistas militares ou económicas) deste *ethnos* são contínuas.

No dicionário da Academia Francesa (1762), o Corpo Eclesiástico definiu o adjectivo “*étnico*”, como sendo: (i) pagão; (ii) gentil; (iii) idólatra. Os especialistas da gramática reservam a este termo todo o habitante de um país ou cidade, sem muita diferença: “*françois* (francês) como povo/*etnia* de França e *parisien* para habitante de Paris”. Curiosamente *ethnos* contém as noções definicionais de povo que pode ser “povo de Portugal” (e com duplo sentido: habitante e cidadão de Portugal), ou “povo de Lisboa” (habitante e natural/*nation*<sup>47</sup> de Lisboa), ou ainda “povo de Telheiras” (habitante de Lisboa, na específica freguesia de Telheiras).

---

<sup>46</sup> (1) De acordo com Heródoto, os **Dóricos** são oriundos de Creta e possuem estas características que fazem deles uma ‘*ethnos*’ de Creta em relação ao mosaico grego. Tidos como descendentes de Heleno (junto com os outros gregos), têm grande relevância na arte e destacam-se pelo ‘isolacionismo’ e pelo ‘militarismo’. Entre elas, constituem várias ‘nações’ e construíram diferentes de modelos de Estados dóricos. (2) Os **Jónicos** são, por sua vez, descendentes de Ion, sendo este descendentes de Xuto, filho de Heleno. Eles habitavam a Ática e, pela unidade geográfica com Eubeia que se alastra até algumas ilhas Ciclades, desenvolveram uma cultura peculiar, desde a religião até ao seu dialecto, presente na dramaturgia do século VI a.C. As Cidades-Estados jónicos apresentam uma excelente proposta de cidadania, dos seus habitantes perante o destino do aparelho administrativo. (3) **Eólicos** eram essencialmente agricultores e tinham expandido suas terras (conquistas económicas) até o mar do Egeu. Em geral, são tidos como os descendentes de Hélio, e por conseguinte, a ‘*ethnos*’ que se expandiu para o resto. Isto é, o grego antigo seria o dialecto eólico. (4) **Aqueus**: as conquistas dos militares Dóricos nas terras dos Aqueus (uma porção Eólica, mas diferente) levaram-lhes a propagar a civilização grega (helénica) para os demais territórios que constituíram a civilização grega (civilização dórica terá levado 550 anos: 1600-1050 a.C.).

<sup>47</sup> Como veremos, *nation* – nação – significava neste século XVIII “o local de nascimento; natural de”, e ganhará mais sentido nos séculos XX e XXI para designar, primeiro, as repúblicas, conjunto de várias populações, e, seguidamente, conjunto de Estados.

Retomado no século XIX, o termo significava ainda na língua francesa o “povo” (Amselle; Mbokolo, 1999: 14), tal como ainda está patente no dicionário de Littré (1872/1877):

L'ethnique, la désignation qui caractérise un peuple. Gaulois est l'ethnique d'une population considérable en Europe. Allemand est l'ethnique de la peuplade des Alamans, dont les Français ont fait l'ethnique de la nation entière.<sup>48</sup>

Émile Littré faz uma observação interessante:

Terme grec provenant d'un mot se traduisant par peuple. Dans le langage ecclésiastique, le grec signifiait les nations, les gentils, les païens, par opposition à chrétiens.<sup>49</sup>

O termo “etnia” retomado em 1896 pelos etnólogos, problematizava, sobretudo, as unidades particulares culturais e linguísticas das sociedades pagãs e exóticas que não terão participado do Iluminismo do século XVIII, nem teriam beneficiado dele, indirectamente. Eram ‘povos/etnias’ curiosos; logo, a necessidade de estudá-los. Desta feita, o termo ter-se-á particularizado em designar simplesmente ‘porções’ do povo que se estudava. Ora, no dicionário de Littré<sup>50</sup> – que apareceu entre 1872 e 1877 em quatro volumes – o termo *etnia* é claramente o sinónimo de **povo** (*peuple*), com tendência aos povos não cristãos (Littré, 1872/1877).

Durante a colonização promovida pelos países industriais da Europa, a etnografia surgiu como ‘ciência ao serviço da Colonização’, com fins de descrever as populações sob a colonização. Visto que os colonizados não eram cristãos, a ideia de *etnia* ligada ao *pagão* (*étnico* = *idólatra*; *étnico* = *gentil*) ganhou substância e, posteriormente, pareceu adquirir outras dimensões classificatórias para a Etnografia Colonial. A teorização – etnologia – também obedeceu a esta base natalícia. Por um lado, o estudo da *etnia* será limitado às particularidades geográficas, socioculturais e linguísticas. E por outro, a Etnografia Colonial irá apresentar novas formas definicionais da ‘etnia’, ora incompreensíveis e negadas intrinsecamente. Desta feita,

---

<sup>48</sup> Traduzimos: Étnico, a designação que caracteriza o povo. Gaulês é o étnico de uma população considerável na Europa. Alemão é étnico dum povo pequeno dos Alamans, cujos franceses têm feito da nação inteira. Importa salientar que, em França, neste final do século XIX, *nação* já tem o sentido de Estado-nação.

<sup>49</sup> Tradução: Termo grego oriundo da palavra que se traduz por povo. Na linguagem eclesiástica, o grego significava *as nações*, os gentis, *os pagãos*, em oposição aos cristãos.

<sup>50</sup> *Dictionnaire de la langue française*, publicado em 1872/1877.



dois discursos contrastavam a anatomia social do Africano: ‘o de dentro’ e ‘o de fora’. Geralmente ‘os de fora’ aparentam possuir algum poderio académico, de modo que ‘os de dentro’ – apesar de, apriori, melhor interpretar os seus fenómenos sociais – preferem aceitar novas classificações que na verdade lhes são estrangeiras. Georges Balandier (2011) apresenta-nos um exemplo típico dos Dogons<sup>51</sup> de Mali, estudados por Marcel Griaule. Em Angola, a classificação errónea de José Redinha em chamar “Quioco/Kyoko” o que é na verdade *Côkwe* [pronuncia-se tsho-kwé] fez com que alguns urbanos Côkwe se auto-chamassem tal como plasmou Redinha: “eu sou Kyoko.”<sup>52</sup>

No início, a Etnografia Colonial reservou a ‘etnia’ aos povos africanos, que os ‘especialistas’ achavam bárbaros, sem civilização e sem organização política. Os Africanistas valorizaram as ricas civilizações encontradas em África. Os académicos formados em África – logo depois da independência – procuraram dar novas dinâmicas, redefinindo os conceitos: uns preferem a descolonização dos conceitos, outros advogam a revisão contextual das mesmas palavras, revestidas de novos conceitos. O ‘pensamento primitivo’ presente quer no dito *povo primitivo*, quer no dito *povo civilizado* (Balandier, 2012: 73<sup>53</sup>; Lowie, 1938; Boas, 1940; Levi-Strauss, 1962; Levi-Bruh, 1974) terá sido uma das primeiras desconstrução dos conceitos coloniais em plena colonização. Isto terá levado Georges Balandier a escrever um texto interessante sobre *Afrique ambiguë*.<sup>54</sup> Os antropólogos que foram lançados nas universidades africanas entre 1970-1980, e aqueles que se formaram na Diáspora, trouxeram um debate interessante – presente nos colóquios: a *etnia* deixava de ser alguma ‘propriedade’ dos colonizados. Percebeu-se, também, que a formação de

---

<sup>51</sup> Os Dogons do Mali têm começado a aceitar a classificação que os especialistas fizeram sobre eles, desaparecendo assim o discurso endógeno de identificar e classificar o seu próprio mundo. Georges Balandier refere-se aos trabalhos de Marcel Griaule (e dos grupos ligados a este), cuja notoriedade dos resultados ganhou uma certa celebridade.

<sup>52</sup> Nos meios urbanos, sobretudo, esse lapso ganhou raízes, de maneira que perpetua-se de geração em geração.

<sup>53</sup> “*Au tournant des années 1950, lorsque commence à être pros le virage des décolonisations, je travaille depuis Brazzaville sur deux “terrains” de l’Afrique centrale. Ce le temps du malentendu pour les gestionnaires de la domination maintenue. La protestation encore dite indigène a son langage, elle utilise celui dont elle a une pleine maîtrise sur lequel le dominant colonial a peu de prise, et il n’a guère plus la capacité de comprendre*” (Balandier, 2012: 73).

<sup>54</sup> A África, tal como ele aprendeu na Europa, não era o que ele encontrou quando, em Dakar e Libreville, teve contacto directo com ela. Balandier admite que os seus professores foram, na verdade, os Africanos que ele encontrava na rua, nos mercados e nos locais laborais. Tratava-se de uma África civilizada, ao contrário daquilo que ele aprendeu na Escola.

Estados modernos na Europa obedecia fundamentalmente à existência da *etnia*. O diálogo já estava presente nas cátedras ocidentais, cuja produção evidenciava.

Nos Estados modernos – Estado-nação na Europa – a clivagem étnica tornou-se considerável de ponto de vista histórico e pode pesar demasiado na construção do Estado-nação. Alguns partidos políticos, organizações socioculturais, partem de uma base *étnica*, nos Estados modernos: Front National (Le Pen), em França; Slobodan Milosevic com o Partido Socialista, na Servia, por exemplo. A ‘exterminação’ das pequenas *etnias albanesas*, por Jugoslavos, pode servir como evidência de que a ‘etnia’ relacionava-se ao povo, um povo não-cristão, numa altura que o cristianismo serviu de modelo da civilização ocidental.

A etnografia colonial deu sequência à *etno-linguística*, *comunidade étnica*, *etnicidade*, *etnocentrismo*; e há especialistas em *etno-história*, *etno-sociologia*, *etnomusicologia*, etc.: o termo ‘ethnos’ continua a associar-se a ‘tribo’ e a ‘raça’.

Voltamos aos Gregos. Eles tinham três termos para designar ‘povo’. *Ethnos* é um deles e já vimos as significações. Existiam dois outros termos, *demos* e *Laos*, de que passamos a mencionar as seguintes significações:

- i) *Demos*: subdivisão de uma tribo/povo, onde cada cidadão se identifica. Designava, inicialmente, um *território* e progressivamente tornou-se *população deste território*, sem portanto confundir-se com *ethnos* ou com *Laos* (Odon, 1999: 126). Deste termo nascera *democracia* (ver adiante).
- ii) *Laos*: massa, conjunto de indivíduos particulares sem organização (talvez por se encontrar numa ‘terra franca’, tal como no mercado ou num jogo), sem grande instrução. O termo é totalmente diferente do *demos* e designa um conjunto de indivíduos não organizados. Deste termo nascerá *laico*.

A mitologia latina reza que *Natio* era deusa do nascimento/natalidade. Isto é, o local onde nasce um indivíduo, assim como os seus ascendentes, legitimam-no simbolicamente como pertencente daquela *nação*. Por isso, a ‘deusa’ *natio* era tida como o suporte regulador e harmonizador de diversos indivíduos agrupados em famílias e em relação ao espaço ocupado.<sup>55</sup> O sentido simbólico evoluiu (Smith, 2002;

---

<sup>55</sup> “Por isso a paz, a equidade e amizade devem estar sempre cultivadas sem privilégio e num espírito de igualdade...” (Locke, 2006: 27). Os pertencentes a uma *natio* são conscientes desse preceito.

Gellner, 1983), partindo de *usos e costumes* (não-escritos; não cristãos) relacionados com os territórios específicos onde são praticados.

Como se pode notar, hoje a *nação* – do *natio* – relaciona-se semanticamente com o suporte semântico do *ethnos* de ‘ontem’, especificamente no sentido organizacional de *demos* ligado ao seu território: a natalidade está sempre ligada a *ethnos* (Ericksen, 1993). Geralmente – e partindo das informações recolhidas em Heródoto (1920), na *República* (Platão, 2001) e mesmo nas obras artísticas (Tragediográficas; Cómicas; Dramáticas) sobre a Grécia antiga, o termo *demos* apresentava três noções basilares:

- (a) Território-povo<sup>56</sup>: parte-se da ideia que é *demos* todo o habitante de um território, legítimo cidadão do ‘Estado-cidade’, do espaço onde nasce (pois estava ligado ao território: território central/metrópole; e territórios periféricos);
- (b) Território-Governo<sup>57</sup>: as particularidades sociais, económicas e culturais eram melhor conhecidas localmente. Ainda que existisse um ‘Poder Central’ (espaço do poder) congregando os ‘territórios-governos’, os gregos partiam do pressuposto que apenas os responsáveis (deputados, por um lado; autarcas, por outro lado) poderiam melhor conhecer as questões jurídicas, sociais, económicas e políticas.
- (c) Território-Cidade<sup>58</sup>: *demos* que congrega os ‘elementos definidores’ da cidadania daqueles que nascem nele, e proporcionava duas realidades: (i) a natalidade do indivíduo associava-o à participação política, económica e desportiva de excelência consoante as normas da cidade (urbanização implica controlo do *polis*); (ii) a prorrogação desta cidadania no poder central: representante do Território-Governo de origem: deputado; representante do Território-povo/*ethnos*: eleito por todos (ou vários *demos*).

<sup>56</sup> O povo ligado às suas terras ainda é visível na noção de ‘etnia’ nas obras dos antropólogos e etnólogos que sobre o assunto trabalharam: Amselle; Mbokolo, 1999; Balandier, 1957; Barth, 1969; 1987; Boas, 1940; Coelho, 2010; Copans, 1981; Coquery-Vidrovitch, 1985; Denis, 1918; Estermann, 1956; 1957; Evans-Pritchard, 1968; Godelier, 1971; Levi-Bruhl, 1974; Lima, 1964; Lowie, 1938; Malinowski, 1926; McCulloch, 1953; Heusch, 1958; Lamal, 1965; Levi-Strauss, 1962a; 1962b; Lutting, 1933; MacGaffey, 1983; Mead, 1971; Mertens, 1935; 1936; Phillipart, 1947; Plancquaert, 1932; Redinha, 1958; Santos, 1965; Struyf, 1948; Van Wing, 1921; Vansina, 2004; etc.

<sup>57</sup> Pouco africanistas nos apresentam trabalhos consistentes, e entre eles citamos: Balandier, 1971; Heusch, 1972; MacGaffey, 2000; Redinha, 1975; Salokoski, 2006; Geertz, 1988; etc. Estes autores – entre vários outros – mostram-nos a necessidade de diferentes ‘territórios-povos’ instituírem um ‘território-governo’ simbólico, onde todos reclamam legitimamente a sua pertença (Batsíkama, 2014: 20-21).

<sup>58</sup> A reapropriação dos ‘lugares sedes’, que pressupõe uma diversidade populacional não inerente ao território pela nascerça, é redefinida pela cidadania. Isto é, a *Cidade* onde a urbanização proporciona a organização dos habitantes repartidos consoante suas profissões, contextos ocupacionais e enquanto forças sociais. A pertença à cidade é regulamentada consoante um conjunto de normas oriundas de todos os fundadores desta ‘cidadania’, tal como mostramos num opúsculo (Batsíkama, 2014).

Esta característica definicional do termo *demos* acompanhará a *democracia* (poder do *demos*) enquanto modelo de governo, assim como irá condicionar a efectivação do *Estado-nação* enquanto projecto ou mesmo realidade: pluralidade, diferença e diálogo institucional.

## ii. *Democracia, Nação*

### a) *Democracia*

O termo *democracia* deriva do vocábulo ‘*demos*’, em grego. Como já vimos, pela distribuição populacional (étnica) grega, cada ‘*demos*’ (porção do *ethnos*) era representativo de um modelo de ‘governo’, com sistema de eleição dos delegados a exercer o poder [*kratia*]. *Demos* era um território com as suas leis e os representantes do povo/unidade populacional a exercer este poder, e terá passado para a dimensão de Estado, como já resumimos atrás. Emil Benveniste nos mostra a seguir como estas dinâmicas ficaram, ainda, patentes na língua:

“L’étude attentive de la racine \**dem-* – qui fournit le nom de la petite unité (ir. *dam-*), de la «maison» comme entité sociale (lat. *domus*, gr. Hom. *Dô*) – conduit à la distinguer des racines \**demo*(ə) «construir» et \**dom*(ə) «dompter» auxquelles les dictionnaires l’associent d’ordinaire. Quanto au changement de sens qui s’observe en plusieurs langues de «maison-familles» à «maison-édifice», il reflète un changement social : le fonctionnement de la grande famille qui, à une société structurée selon la généalogie, fait succéder peu à peu une société subdivisée selon la géographie.”<sup>59</sup> (Benveniste, 1969 : 293)

A palavra *democracia* deriva deste termo que, como podemos ver, já vem com dois sentidos praticamente diferentes: (i) conjunto dos ricos, poderosos habitantes da cidade/*urbana*; (ii) conjunto de camponeses, habitantes das regiões agrárias/rurais. No momento em que o primeiro implica uma construção intelectual da organização (edifício), o segundo mantém-se enquanto uma unidade (tida à parte: reserva) sociocultural. Esta divergência nocional acompanhará a *democracia* na sua evolução, mesmo quando ela servirá de base ao ‘Estado-nação’.

---

<sup>59</sup> Importa não associar esta família do latim *domus*, *dominus* que significa “na minha casa”, “no meu domínio”.

Ao definir a *democracia* como “poder do povo; para o povo; e pelo povo” (Abraham Lincoln), percebe-se que esta definição não se separa da semântica etimológica, e várias perguntas ficam por responder: será o povo uma parte do ‘povo estruturado’ (*demos*) e intelectual, ou será este ‘povo não-estruturado’ (*laos*) ou ainda será ele *ethnos* (os dois juntos)? Ou, ainda, será este *povo* o conjunto de todos constituintes habitantes na mesma ‘res-pública’? Finalmente, qual será este *demos*, caso olhemos para os três diferentes *territórios* (povo, governo e cidade)?

Numa primeira leitura, parece ser o *demos*, o ‘povo-elite’ tecnocrata e intelectual, como aliás se tem verificado: elabora política; define meios e suportes funcionais; cria as instituições; gere os fundos públicos; repensa a aplicabilidade das políticas; administra a distribuição das receitas; planeja as prioridades sociais e estrutura um pacote orçamental por cada um; etc. Pois, a História nos mostra que *demos/elite* se legitimou em nome da *razão* (Marcuse, 1988) o ‘seu’ poder *aproveitou-se* de um *laos*, ‘povo disperso’, que procurou organizar (tornar *demos*<sup>60</sup>): criando instituições legais (Constituição que dá nascimento ao Estado-nação). O próprio *Laos* aceita de bom-tom estas *démarches*. E, no fim, este modelo expande-se para toda a *ethnos* (conjunto do povo) na base de *Ancient Law* (de Sir Henry Maine) como suporte da organização generalizada, com a participação de todos aqueles que são conscientes do processo. Isto é, o modelo do *demos/elite*, que é geralmente oriundo duma *natio/naturalidade* específica, faz aceitar este paradigma para o resto da *natio* do território inteiro (país/*ethnos*). Por um lado, este modelo adapta-se teoricamente para estas unidades/*demos*. Por outro, a engenharia administrativa deste modelo continua a ser reservada para *demos/elite*. Os *Laos* (parte de *Ethnos*) precisam do *know-how* dos *Demos* cuja relação e entre-ajuda estabelece a ‘relação das forças’; estes precisam da popularidade daqueles. O ciclo está criado e torna-se funcional. Das tensões de forças de cada unidade/*demos*, estabelecem-se regras (Constituição) que juridicamente congregam todas particularidades unitárias num bloco populacional: república; Estado-nação (casa-edifício de todos). A constituição implica institucionalização e legitimação do poder em busca da harmonia: por um lado ela define os suportes do poder, e, por outro, disponibiliza condições de acessos a este. As regras do jogo são assim definidas na legalidade (mas são estabelecidas na

<sup>60</sup> Tentando congregar as três noções que mencionamos atrás: (i) território-povo; (ii) território-cidade; (iii) território-Governo.

desigualdade, oriunda das heranças sociais dos constituintes). A humanidade parece ter herdado este modelo de *democracia* na criação da República e Estado-nação modernos. Fala-se do “poder do povo, para o povo e pelo povo”, e a definição leva com ela toda a indefinição do *povo*, o que nos permite – antes de tudo – questionar este poder na sua natureza/estrutura e funcionalidade.

Vallet Odon parece defender uma posição, realmente interessante (Odon, 1999: 125-126), que passamos a citar aqui:

“Si le pouvoir ne se partage pas, le peuple se divise. Cette division politique est une source de puissance, comme la division militaire formée de régiments, et un aveu de faiblesse, comme la division d’un domaine entre héritiers rivaux. Tel est le paradoxe de ce *démos*, l’un des trois mots grecs pour désigner le peuple, ici associé a *kratos* qui désigne la force du chef, maîtrise de soi et dressage des autres.

“Ce pouvoir a sa version *hard* (un mot dérivé de *kratos* via le gothique *hardus* cf. l’allemand *hart*) qui est la force pure et dure, et sa version *craft* (dérivé de *kratos* via l’anglo-saxon *craft*) qui est ruse (une *metis* diraient les Grecs) et habilité, qualités de base de l’artisan ingénieur et de son ouvrage bien fait (*handcraft*). A noter que l’allemand *kraft* (force, énergie, vigueur, facultés) synthétise les sens de *hard* et de *craft*.

“La démocratie se rattache à ces deux sens. Elle a l’allure guerrière d’un « tigre » dans les tranchées (Clemenceau) ou d’un « lion » sur son croiseur (Churchill) mais elle a aussi l’ambiance sournoise des antichambres ministérielles et la rouerie consommée des sous-amendements parlementaires. Brutal ou rusée, elle vise à un marquage des territoires, une délimitation des champs de compétence qui réduisent la surface de l’adversaire sans jamais l’effacer complètement sur la carte.

“La domination est une maîtrise du domaine et la démocratie une gestion du *démos* (sans rapport étymologique avec le *domus* latin), c’est-à-dire d’une terre bien précise pour une population donnée, d’un secteur agricole contournant la ville : c’est l’addition du *démos* et de la *polis* qui fonde la démocratie politique, mariage de l’urbain et du rural d’une ville et de son enceinte avec un peuple et ses racines. Ce *démos* parcellaire, ancêtre de nos circonscriptions territoriales, constituait une « démocratie des petits espaces », selon l’expression de Soljenitsyne qui rêvait d’adapter le système des cantons suisses aux grands espaces russes. Ce *démos* agraire, à l’échelle modeste, est fort loin de nos villes agglomérées et de nos campagnes remembrées. Son dernier héritier fut peut-être Clochemerle, ce village républicain du rouge beaujolais qui, comme le vin blanc grec, abreuve la petite propriété viticole.”

Vallet Odon nos proporciona aqui uma questão interessante: poder/povo. Como veremos mais além, o Estado-nação nasce nesta proporção, também.

Definiremos detalhadamente o poder, para percebermos as metas nas quais se assenta a democracia, que proporciona o Estado-nação moderno.

Importa ilustrar aqui o cenário dos objectivos da *democracia*, tal como teoricamente se apresenta (ou como foi aplicado ao longo do tempo). Três acepções a sublinhar aqui: (i) criar uma sociedade/território por todos; (ii) criar um *poder* participativo, incluindo todos os associados possíveis deste território; (iii) criar um diálogo permanente e dinâmico, como ferramenta institucional da vontade de todos em partilhar um mesmo destino.

O que Vallet Odon desenvolve na sua reflexão está baseado, sobremaneira, na segunda acepção da democracia. E, a partir desta acepção, ele generaliza a essência de toda a organização (e não só militar) que envolve pessoas (com identidades individuais ou colectivas), suas dinâmicas na sociedade (abrangente, desta vez) e as implicações e os resultados inerentes. Na verdade, o mundo não parou com a *democracia grega*. A complexidade das nossas cidades (*demos: território-cidade*), da rápida comunicação entre elas num só território (*demos: território-povo* = nação ou Estado-nação moderno) obriga, como se verifica, a uma actualização e adaptação às realidades correntes.

A gestão do *demos*, através da democracia, precisa de dois ‘elementos fundamentais’: (i) estruturar todos os associados populacionais a uma ‘mesma’ estrutura metafísica, através de uma Educação nacional e harmonizar as pluri-culturas de que cada ‘particularidade social’ é detentora; (ii) proporcionar uma mesma plataforma onde concorrem as partes; a mesma plataforma que, multifacetada enquanto funcional, congrega as diferenças, quer em consenso (*soft power*), quer em ‘força legitimada’ (*hard power*). Mas não é um simples jogo: ambos respondem, consideravelmente, à maquinação de uma estabilidade artificial (querida por todos), proporcionadora do desenvolvimento humano e social de todos e para todos, onde todos são contra os individualismos<sup>61</sup>. Foram estas dinâmicas que conduziram as instituições, no nosso ponto de vista, a globalizar na ‘nação/natalidade’ das partes uma só ‘nação/país’. Este redimensionamento é cada vez mais exigente, a cada vez que se percebe da ‘inclusão humana’ em tudo quanto envolve a sua participação.

---

<sup>61</sup> Individualismo aqui tem a metáfora de natio/natalidade, região onde nasce (regionalismo).

Iremos, desde já, abordar a *nação*, antes de voltar à *democracia*, já que nas sociedades modernas ela é ‘forçosamente’ proporcionada pela *democracia* (definidora dos suportes do Estado-nação moderno).

#### b) *Nação*

A mitologia latina reza, como vimos, que *Natio* era deusa do nascimento/natalidade. Isto é, o local onde nasce um indivíduo assim como os seus ascendentes legitimam-no simbolicamente como pertencente daquela *nação*. Por isso, a ‘deusa’ *natio* era tido como o suporte regulador e harmonizador de diversos indivíduos agrupados em famílias e em relação à homogeneidade do espaço ocupado.<sup>62</sup> A evolução ou metamorfose do sentido simbólico (Smith, 2002; Gellner, 1983), passa do ‘não-escrito’ (*usos e costumes*) para alcançar o ‘escrito/jurídico’ (*Lei*): um contrato social celebrado proporciona a institucionalização da amizade (Constituição) que se expande num território definido, com instituições de poder garantindo a harmonia e coerência das forças sociais (Mann, 1993), tal como passaremos a ilustrar.

O termo *nação* começa por significar a *deusa da Natalidade*, mas será o seu sentido de *natalidade*, que chegou até ao Século das Luzes, que mais nos interessa. Na língua francesa do século XVIII *nation* ainda era ‘local natalício’ diferente do país (*pays*). Naquela época, só para exemplificar, era usual dizer: (i) Patrício Batsíkama é da *nação* de Maquela do Zombo (Uíge) do *país* Angola; (ii) O *país* de Álvaro Campelo é Portugal, e a sua *nação* (naturalidade) é Minho. Já no século XIX, esta semântica evoluiu, segundo se trate de local específico, município ou província, para ser o país; e já no século XX (desde a criação da ONU/1946) o termo tem ultrapassado estas fronteiras semânticas para designar conjuntos de ‘países/repúblicas’. Nesta época, as ‘zonas natalícias’ (de pequenas dimensões) são incluídas nas ‘zonas nacionais’, por razões económicas e desafios planetários (que envolvem todos os do Planeta Terra: maior dimensão). A revolução industrial (século XVIII-XIX) proporcionou instrumentos cognoscitivos para ‘consciencializar o

---

<sup>62</sup> “Por isso a paz, a equidade e amizade devem estar sempre cultivadas sem privilégio e num espírito de igualdade...” (Locke, 2006: 27). Os pertencentes a uma *natio* são conscientes desse preceito.



homem’ nestes patamares com o fim de, junto dos outros, numa maior união dos homens possíveis, enfrentar (conjuntamente) os novos desafios.

De ponto de vista histórico, a *nação* espelha a condição de ser habitante de um determinado local (pertencente aos ancestrais) e, em termo de dimensão territorial, ela evoluiu de um simples bairro para município, depois para uma província, e hoje ultrapassou as dimensões de um país e tende para o planeta inteiro. O seu sentido vago pode perigar leituras não acauteladas. A revolução francesa (final do século XVIII) deu um sentido específico: povo de um Estado politicamente organizado (Hegel, 1817).<sup>63</sup> Essa ruptura histórica deu à *nação* o sentido territorial onde se estendem os poderes do Estado (daí a razão de Estado-nação ser expressão correcta para muitos). Querer-se-ia com isso dizer que cabia ao Estado traçar um programa e executá-lo com propósito de estabelecer uma *nação*. Isto é, cidadãos (com deveres e direitos) perante um Estado legitimado por eles, habitando num território definido e detentores de aspirações garantidas, dentro de limites bem traçados, por um governo legitimado. Com o nascimento da historiografia – onde a confecção da História já não depende dos ‘mais fortes’, tal como o demostraram vários eminentes pensadores<sup>64</sup> – a participação de todos torna-se cada vez mais exigida na construção da *nação* (Estado-nação).

Nas suas reflexões, John Locke (1690)<sup>65</sup> percebeu-se que *nation* (nação) designa as unidades socioculturais do antigo sentido de *ethnos*; também o *Governo* separa-se da *nation* para especificar a unidade política. A cidadania deixa de vigorar nos suportes étnicos, para doravante ser uma questão ‘jurídica’ (Sir Henry Maine repetiu isto) na competência não do Governo, mas sim do Estado (que já é *nação*, ou melhor Estado-nação, por ser construído pela vontade *nacional* de todas as *nações* constituintes).

John Stuart Mill faz-nos perceber estes termos: Governo de vários Estados-cidadãos (Mill, 1910: 360-367). Este autor encontra no diálogo de vários suportes

<sup>63</sup> Hebert Marcuse é de opinião que o Estado é racional (Marcuse, 1988). Pode se ler também: Arendt, 2007; Maliska, 2005.

<sup>64</sup> Arendt; Heidegger, 2001; Lefebvre, 1981; Le Goff, 1993; Nora, etc. Estes autores foram influenciados por vários filósofos políticos, nomeadamente: Machiavel, Montesquieu, John Locke, David Hume, etc. Mas importa salientar o seguinte: a escola dos ‘Annales’ em França, cujas observações de Jacques Le Goff e Pierre Nora vêm dinamizar com a ‘Nova História’, a História pluridisciplinar’. Já não eram os ‘hierarquicamente grandes’ que impunham a ‘corrente’ da História, mas também outras, ‘classes hierarquicamente médias’, tinham ‘algo para dizer’.

<sup>65</sup> Trata-se do seu ensaio intitulado “Ensaio acerca do entendimento humano”, em Londres.

culturais a efectivação da nação (Hall, 1997: 67). Os habitantes das terras mantiveram as *especificidades das suas origens natalícias* e foram sujeitos a obedecer aos contratos sociais, com as novas exigências da União (então simbolizada pela *coroa/Governo*) de todas forças sociopolíticas. Daí, Estado significar *nação* e povo associar-se ao *território*, e as *instituições* do Governo aproximarão *Estado* do *Território*: ‘Estado-nação’ era, *democrática e historicamente*, construído pela vontade das forças sociais constituintes, na sua plena consciência de construir uma “nova” e ‘mesma’ sociedade baseada nas mesmas Leis, através das regras do jogo conhecidas e aprovadas por todos.

Nos Estados Unidos de América, de onde nos vem provavelmente o modelo mais globalizado do Estado-nação moderno, temos um exemplo interessante. Percebemos que em momento algum os seus presidentes, antes do século XX, chamaram os E.U.A. de *nação*. Nos seus *speeches* (discursos inaugurais dos presidentes americanos) o conjunto dos Estados Unidos de América tem duas expressões nítidas: (a) União; (ii) Confederação. O termo *nação* no singular é evitado, porque designa nesta época (séculos XVIII-XIX) uma parte do conjunto. Abraham Lincoln não aceitou conceder a independência às *nações secessionistas* por estas serem partes integrantes da União/Confederação, embora autónomas. Ora, nestes tempos, a ideia da *nação* (com a sua unidade territorial restrita e sua unidade socioeconómica peculiar) não projecta unificar estes territórios do projecto dos E.U.A: o espírito do texto da Declaração da Independência, e as cartas *Federalist* (Beck, 2011), especificam as razões. A União (presente na semântica de *demos* readaptado) era garante da observância dos contratos entre as diferentes *nações* territoriais nas actividades socioeconómicas<sup>66</sup> (na visão de Adam Smith).

---

<sup>66</sup> Emmanuel Sieyès apresenta uma teoria interessante (por sinal seguida até hoje) que é a seguinte: “Todos trabalhos particulares podem incluir-se em quatro classes: 1.<sup>a</sup> Considerando que a Terra e a água fornecem a matéria-prima para as necessidades do homem, a primeira classe, na ordem das ideias, será a de todas as famílias ligadas aos trabalhos de campo; 2.<sup>a</sup> A partir do momento em que as matérias são vendidas pela primeira vez ao seu consumo ou uso, uma nova mão-de-obra, em maior ou menor número, vai dar a essas matérias um acréscimo de valor... Estes são os trabalhos da segunda classe; 3.<sup>a</sup> Entre a produção e o consumo, tal como entre os diferentes graus de produção, estabelece-se uma multidão de agentes intermediários, úteis tanto para os produtores como para os consumidores: são os comerciantes e os negociantes...; 4.<sup>a</sup> Para além destas três classes de cidadãos laboriosos e úteis que se ocupam do *objecto* específico do consumo e do uso, uma sociedade tem ainda necessidade de uma multiplicidade de trabalhos específicos e de cuidados directamente úteis ou agradáveis para a pessoa. Esta quarta classe engloba desde as profissões científicas e liberais mais consideradas, até aos serviços domésticos mais desvalorizados” (Sieyès, 2008: 75-76)

Dáí, a definição clássica de Anthony Smith sobre a *nação*, no seu sentido moderno (Smith, 1991: 14):

“a named human population sharing an historic territory, common myths and historical memories, a mass, public culture, a common economy and common legal rights and duties for all members”.

Posteriormente o autor sintetizou a sua definição desta forma:

“a named community possessing an historic territory, shared myths and memories, a common public culture and common laws and customs” (Smith, 2002: 15).

Esta mudança de definição é interessante. Temos algumas ilustrações significativas: (1) na República Democrática de Alemanha e República Federal de Alemanha, quando – depois de 1945 – deixaram de constituir uma única nação, e depois da queda do muro de Berlim em 1992<sup>67</sup>, quando se unificam, nota-se dois aspectos: (a) *Staatsnation*: a cobertura política nos dois espaços ainda ficou distante da integração económica. Algumas regiões permanecem ricas (bom emprego, cidadania inclusiva, etc.) em relação às outras, independentemente dos programas políticos eliminarem estas assimetrias. Trata-se aqui das ‘heranças sociais’ ligadas aos territórios; (b) *Kulturnation*: a rentabilização dos produtos culturais prioriza certas culturas – dependendo do ponto (a) – de modo que as reservas culturais, perante a globalização, mostram-se latentes nos programas da integração das culturas, e não significadamente partilhadas. (2) A modernidade (multi-temporalidade dos espaços sociais) que faz da etnicidade um dos instrumentos institucionais na criação das nações (Smith, 1986:166) – no caso dos Catalães e a Catalunha; ou da República de Chipre, reconhecida pela Turquia em 1974 – será rapidamente dinamizada pelo exercício ‘democrático’ que livremente levam as *nações étnicas* a aceitarem ou não sua pertença numa mesma república (Estado-nação), tal como aliás o sustenta a ONU.<sup>68</sup>

Anthony Smith, como podemos notar, suprimiu alguns elementos na sua definição inicial. Na segunda definição, a qual achamos mais dinamizada, importa salientar que os suportes da nação ganham a força jurídica – sem perder a força

<sup>67</sup> Foi interessante perceber as consequências que isto criou durante o nosso programa de Erasmus na Hungria em Abril 2013. Agradecemos, desde já, as ricas explicações do professor Álvaro Campelo.

<sup>68</sup> Declaração sobre as Pessoas Pertencentes as Minorias Étnicas, Religiosas e Linguísticas (adoptada pela Assembleia Geral das Nações Unidas na sua resolução 47/135, de 18 de Dezembro de 1992): Ver os Artigos 1º, 2º e 3º.

costumeira – como instrumento social para as populações eliminarem as suas assimetrias, de várias ordens possíveis.

Interessante ainda é perceber, em A. Smith, a diferenciação de *nação* em relação a *etnia*:

- (1) A nação é “uma comunidade humana específica que ocupa uma pátria e possui mitos comuns e uma história partilhada, uma cultura pública comum, uma só economia e direitos e deveres comuns a todos os seus membros” (Smith, 2006: 25). Isto é, a nação tal como o entende o autor é proporcionada pelo aparelho administrativo chamado Estado”;
- (2) A *etnia* é “uma comunidade com nome. Ligada a uma pátria, com mitos, com passados [históricos] comuns, memória partilhada, um ou mais elementos de uma cultura comum e um certo grau de solidariedade, pelo menos entre as elites” (Smith, 2006: 26). Isto é, *etnia* não se diferencia muito da *nação*, tal como aliás já se referenciou anteriormente. A grande diferenciação estaria, muito provavelmente, na forma como a modernidade (multiplicidade dos tempos) categorizou os “conjuntos lógicos de comportamento social” e os relacionou nos “tempos sociais” – extremamente descontínuos e variados consoante os espaços. Por isto, no caso de África, é inconcebível falar de *nação* sem, portanto, se discursar sobre a etnicidade, ou falar de *nacionalismo*, sem tocar no *etnismo*.<sup>69</sup>

Mas Anthony Smith esclarece, inicialmente, os parâmetros de *nação*, de Estado-nação moderno. Historicamente, o “Estado-nação moderno” é visível no fim do século XVII e princípio do século XVIII. Um exemplo vivo, que chegou até nós, é a construção dos E.U.A., cuja constituição é uma amostra interessante.

---

<sup>69</sup> Talvez esta sinonímia se limita apenas na linguagem, pois na prática, o etnismo terá gerido tribalismo. Ora, este último dividiu a África já ‘balcanizada’ e mergulhou o continente em atrocidades (genocídios, por exemplo). Aliás, os nacionalismos africanos tiveram dificuldades em congregar várias ‘nações étnicas’ e assistiu-se a várias instabilidades políticas. Mais adiante ver-se-á, no caso de África, onde se encontra Angola, especificamente os seguintes países: Congo Brazzaville, Congo Kinsâsa, Namíbia e Zâmbia. Os nacionalismos africanos que aspiravam ao reconhecimento continental – e se calhar mundial – versaram-se nas ‘identidades étnicas’ enquanto ‘passado consumado e estacionário’. A recusa de outras propostas de nacionalismo (de outras comunidades étnicas) estagnou as possibilidades das ‘grandes unidades plurais’ que, normalmente, proporciona todo o Estado-nação. Geralmente apontam-se duas causas: (a) desmembramento das sociedades africanas com a Escravatura; (b) as incoerências internas das sociedades africanas e a falta de recursos humanos, acentuados pelo oportunismo excessivo e ausência de recursos institucionais para o progresso humano.

A Constituição americana resume assim os *pilares comuns* do Estado-nação: (i) Justiça, (ii) Tranquilidade doméstica, (iii) Defesa comum, (iv) Bem-estar generalizado, (v) Liberdade pessoal e (vi) Prosperidade.

“*We, the People of United States of America...*”, frase majestosa e inicial da Declaração da Independência dos Estados Unidos de América é um *plural consensual*, não apenas de mais de 52 indivíduos; mas também, ao mesmo tempo, representa as suas inúmeras “nações/demos: seus vários Territórios, suas diferentes Cidades e seus Povos” dos quais era representante. Os seis itens acima mencionados (*justiça, tranquilidade doméstica, etc.*) eram tidos como ‘veículos’ para construir, antes de tudo, uma ‘Cultura’ (*Kulturnation*): personalidade do cidadão americano. Notar-se-á aqui que esta ‘Cultura’ não é apenas uma herança dos ancestrais (a qual é sagrado preservar), mas sobretudo, ela é construída em conjunto e abertamente conquistada para maior *felicidade*.<sup>70</sup> Ao mesmo tempo, os mesmos itens predefinem (embora ainda com muita imperfeição e dificuldades de operacionalização) as noções institucionais do poder plural integral (*Staatsnation*): personalidade da política americana. O seu Governo aspira ‘prosperar’ muito além dos seus ‘territórios-Cidade’ para ‘Territórios-Planeta’, encontrando ainda sérias limitações com os ‘demos/Território-povos’ diferentes.<sup>71</sup> Talvez assim se compreenda a política externa dos E.U.A.

A construção do seu modelo de Estado-nação tem bases que, naquela altura da sua fundação, prosperava para a conquista de dimensões territoriais e sociais mais alargados ainda: ‘nação’. Eric Hobsbawm começa o seu livro com este pensamento, quando coloca a pergunta inicial, logo na introdução do seu livro (Hobsbawm, 2008). Os E.U.A. projectavam – nos séculos passados – organizarem-se internamente, começando por criar e armazenar as possíveis riquezas internas, como fonte da ‘felicidade do Laos’. A globalização (que começa com a Europa: Portugal e Espanha) será definida por eles a partir da ‘*World Culture*’, distribuída em todos lugares da planeta com maior velocidade e como ‘modelo’.<sup>72</sup> A tecnologia serviu como o ‘novo’

<sup>70</sup> Está patente, esta palavra, quer nos *Federalists* quer na Declaração... e nisso consistiu – durante séculos – o ‘*American Dream*’ (Sonho americano).

<sup>71</sup> A Bipolarização já tinha ‘demarcado’ os limites da expansão das ‘Super-potências’, de maneira que a queda do ‘Muro de Berlim’ ainda não eliminou as profundas consequências que culturalmente (socioeconómica e sociopoliticamente) criaram.

<sup>72</sup> Duas grandes considerações: (i) a ‘*World Culture*’ está fabricada para satisfazer demandas económicas, necessidades saciadas na base das condições económicas, e torna-se um instrumento de

veículo desta expansão<sup>73</sup> às questões económicas (financeiras), provocando maiores necessidades nos indivíduos e o PPII<sup>74</sup> exigindo cada vez mais a excelência em todos os domínios; a desumanização (desvalorização das qualidades humanísticas) terá sequenciado a sobrevalorização das ‘coisas’, em detrimento do homem.<sup>75</sup> Isto é, a *democracia*, que é também inerente a isto e sendo, ao mesmo tempo, a via seguida por todos (mesmo na Rússia, antiga potência comunista), torna-se cada vez mais económica, financeira. Voltaremos a este assunto adiante, quando desenvolvermos a noção de *Estado-nação*, que vamos agora comentar.

### iii. Estado-nação

Preocupa-nos dois conceitos tradicionais (Friedrich Meinecke, 1908) para desenvolver este tema: (a) *Staatsnation* onde o Estado cria a nação a partir dum programa sócio-político; (b) *Kulturnation*, onde os fundamentos culturais e linguísticos constituem o suporte definidor e congregador da nação.

#### (a) Staatsnation

Quase todos os autores dessa corrente buscam na Revolução Francesa os traços definidores do modelo de *staatsnation*. Um dos autores que nos ilustra bem essa questão, talvez por ter pertencido a esta época (século XVIII), define a *nação* como “um conjunto de associados/constituintes, quer dizer cidadãos cuja vida social

---

conquista do *poder*; (ii) a ‘*World Culture*’ leva com ela o modelo americano, já *Kulturnation* americano e *Staatsnation* americano predefinem esta cultura (hoje) mundial.

<sup>73</sup> Em Março/Maio 2010, o IMETRO disponibilizou duas salas para informática, a que os estudantes tinham acesso. Durante 30 dias orientamos os nossos estudantes em consultar facultativamente a Biblioteca tradicional (dos livros) e esta Biblioteca informática. Apenas aqueles que frequentavam a biblioteca tradicional apresentaram maior aproveitamento. Ao procurar saber as razões, percebemos que cerca de 68% perdiam seu precioso tempo nas redes sociais e foram vítimas de toda a distração que isso envolve.

<sup>74</sup> Permanente; Planetário; Imaterial; Imediato (Ramonet, 1999). Voltaremos mais adiante.

<sup>75</sup> Isto deve partir da própria complexidade de *demos*, tal como se conhece hoje em dia. Nos orçamentos gerais de países economicamente poderosos, a Segurança e as Forças Armadas (com elevada tecnologia) ocupam a maior fatia orçamental em relação às questões ligadas a saúde e educação, juntas (aqui podemos dizer que nem todos os ‘países economicamente poderosos’ fazem isto, como é o caso da Alemanha e do Japão, ou dos países nórdicos. Está-se a referir mais aos EUA e Rússia e China). Henriques Raposo aborda essa questão (Raposo, 2010: 59-70). Isto por um lado, pois por outro, a Cultura é industrializada e as suas receitas são cada vez mais grandes: indústria artística (cinematográfica, musical, etc.), turismo cultural, etc. Neste último aspecto, aproveita-se, razoavelmente, o homem, também.

fundamenta-se numa *lei comum*<sup>76</sup> na gestão dos representados pela mesma *legislatura*” (Siéyes, 2009[1789]:50, 54, 75-79).<sup>77</sup>

Como mostrou a História, a *lei comum* que se traduz pela Constituição e a mesma *legislatura*, que é Assembleia Nacional, buscam, ambos, traduzir a vontade dos constituintes como parte integrante duma mesma *nação*. Supõe-se que os representantes do povo (nação) estejam em contínuo diálogo (Deutsch, 1953).

O Estado – uma vez criado<sup>78</sup> – tem a responsabilidade de constituir uma *nação* (Estado-nação) no constante diálogo institucional entre as partes, ao providenciar instituições capazes de executar os programas moldadores do *nacional*, congregando as diferenças e reservando a escolha livre de cada constituinte: *nação* cívica-política ou *nação*-contrato (Leal, 1999:29-31).

Partimos do pressuposto que a Constituição orienta as instituições governamentais, garantindo na base a estabilidade política, liberdade individual, progresso económico centrado no cidadão, para o seu desenvolvimento social e cultural. Nesse caso, a Constituição seria um suporte fundamental para a consciência comum duma comunidade que aspira a ser uma *nação*. Será este o caso de Angola?

Emmanuel Sieyes considera a Constituição e a Assembleia Nacional como *momentos fundamentais* que indiciam o ‘desejo de viver em comum’ e dos constituintes serem tratados de forma igual (perante a Constituição/Leis).<sup>79</sup> A *nação* – nesse sentido de *Staatsnation* – considera o povo como detentor dos poderes ao escolher seus representantes. Mas como o diz Álvaro Campelo (embora de forma geral), torna-se abismal o espaço que separa o povo e os representantes em quem aquele delega os poderes (Campelo, 2002). Por essa razão, na *democracia*, os poderes são separados (executivo, judicial e legislativo); as autoridades são delegadas pelo povo através das eleições periódicas, e os representantes podem eventualmente ser

---

<sup>76</sup> Geralmente esta *Lei Comum* é criada pelos representantes das populações constituintes, tal como Emmanuel Sieyes demonstra no seu livro (2009).

<sup>77</sup> Daremos maior atenção a Emmanuel Joseph Sieyes por três razões: (i) ele foi Deputado, e passou a ser Presidente da Convenção: 1782-1798; (ii) Entre 1798-1830 ele integra a Diplomacia da França; (iii) era um intelectual respeitado, cujas ideias exprimia com muita lucidez, e era, por isso, de imediato seguido pelos demais. Uns associam isto pelo facto de ser abade. Outros sustentam a clareza das suas ideias.

<sup>78</sup> “O Estado não é uma necessidade vital das sociedades; antes é o resultado da utilidade que é reconhecida por sociedades que evoluíram num determinado sentido civilizacional” (Monteiro, 2003: 59).

<sup>79</sup> Importa salientar que as ‘leis’ tratam de forma igual os constituintes, mas estes últimos são herdeiros de capitais sociais, académicos, económicos e culturais, que fazem deles desiguais. Ainda que a ‘Lei’ proponha e defenda a igualdade entre eles, ela não elimina as heranças dos constituintes.

excluídos das suas funções dentro dos mecanismos democráticos, ou ainda quando maioritariamente o povo exprime esse desejo, quer directamente através de órgãos legislativos (por exemplo), quer indirectamente através de modelos legalmente definidos pela constituição. Isso faz com que cada poder seja supervisor dos excessos do outro poder.

Como veremos adiante, dificilmente estes poderes são separados, de facto, e a complexidade dos seus sistemas funcionais expressam, por si só, a inevitabilidade do seu vínculo. Na teoria, a sistematização de enunciados, dos propósitos e a sua operacionalidade se baseiam nos suportes sociais. Na prática, a relação das forças intervém, e os detentores dos poderes buscam oxigenar o poder com outros vínculos menos visíveis (partidários, religiosos, étnicos, por exemplo). Recentemente, Sophie Coignar explicou isto no caso da França (2010).

No conceito de *Staatnation*, a definição do poder é fundamental. Ora, a definição clássica de *poder*<sup>80</sup>, que devemos a Max Weber (1864-1920) e Robert Dahl (1957-), é a seguinte:

“O poder é uma relação entre um qualquer **A** e um qualquer **B**, na qual **A** induz **B** a agir de um modo que **B** não faria, senão fosse por acção de **A**. Diz-se então que **A** dispõe ou exerce algum poder sobre **B**. O poder é uma relação entre actores. Desta forma, o poder que o actor **A** possui sobre o actor **B** depende, então, como uma relação desigual, que permite a um actor obrigar outro a praticar uma acção que este não realizaria sem a intervenção do primeiro” (Barracho, 2008:18).

Vamos supor que essa relação entre **A** e **B** seja proporcionada, basicamente, nos seguintes pilares: (a) geografia/espço física e social; (b) recursos naturais e suas transformações pelo homem; (c) organização/conjunto social e suas forças da coesão. A efectivação do poder necessitava de uma plataforma montada para o efeito: Estado. É no Estado que o *poder* se torna um *instrumento funcional*, suportado pelas estruturas institucionais, através das quais é operado. Isso define também o tipo de Estado.

O Estado institucionaliza as relações jurídicas, políticas, económicas, sociais e culturais que determinam e orientam o comportamento social, psicossocial,

---

<sup>80</sup> Parte-se do pressuposto que o povo tem o poder que delega nos seus representantes para que, a partir destes, criem as instituições que garantam a sua integridade social e a sua busca de *bem-estar*. Assim sendo, interessa-nos especificar as etapas pelas quais esse conceito (poder) passou em Angola.



económico, político e cultural dos variados constituintes que habitam num determinado território (geograficamente bem definido). Nesse aspecto vê-se claramente quanto o Estado busca a sua sustentabilidade na *razão* (Alves, 2004:183-243; Marcuse, 1988) do *sujeito* enquanto ‘indivíduo a socializar’ (Hegel, 1817-1830). Criam-se normas (Constituição, Leis, etc.) e o *sujeito normativo* passa a ser o ‘modelo perfeito’ para o funcionamento do Estado (Sieyes, 2009[1789]<sup>81</sup>).

Com o *sujeito normativo*, dois *poderes* podem ser estruturados: (a) *Hard power* (Dahl, 1957) e (b) *Soft power* (Nye, 2004).<sup>82</sup> Geralmente, podemos tirar três ilações do conceito do poder (Barracho, 2008:19):

- 1) “A primeira, é que há espaços e formas de poder que implicam quase todos os processos sociais e não apenas nos processos políticos, no sentido restrito e habitual da palavra.
- 2) “A segunda, é a de que as relações do poder contêm uma dimensão de capacidade e outra de comando. Não há dimensões redutíveis umas à outras, e são analiticamente diferenciáveis mas, regra geral, encontram-se associadas.
- 3) “Finalmente, a terceira ilação, é a de que as relações e as estratégias do poder podem ser descritas como jogo, com múltiplas estratégias possíveis e diversos resultados de acordo com a teoria dos jogos de Nobert Wiener (1894-1964), John von Neumann (1903-1957), Abraham Wald (1902-1950), Oskar Morgenstern (1902-1976) e outros”

Geralmente o poder tem as suas características, e citaremos aqui as principais:

- (a) **Autoridade**: é preciso que se delega e se legitime a autoridade para que se exerça o *poder*. Aqui a obediência através de uma dominação legal é fundamental, ou ainda pode ser por o executor desse poder seja carismático.
- (b) **Prestígio**: a hierarquia define bem o prestígio em relação àquele que exerce o poder, ele pode ser associado ao comportamento que impõe as instituições sustentadores desse poder.
- (c) **Domínio** (económico, intelectual, etc.): o possuidor do poder precisa de ter o *domínio* que, regra geral, assimila-se a superioridade naquilo que faz. Esse domínio é geralmente intelectual (astúcia), e traduz-se rapidamente na posse de bens materiais e posição social no grupo.

França, Inglaterra e os Estados Unidos de América são alguns modelos de Estado-nação. Como conhecemos razoavelmente o exemplo dos Estados Unidos de

---

<sup>81</sup> O Abade Emmanuel Sieyes perspectiva aqui as origens da liberdade, pois a Norma/Lei torna-se o garante dela, quando manifestamente expressa o desejo do conjunto (Sieyes, 2009[1789]: 82-86). Interessante é que o Abade considera a ‘liberdade’ como uma conquista, e não como simples dádiva. Ao mesmo tempo, considera-a como sagrada, que deve prevalecer nas Normas/Constituição.

<sup>82</sup> **A** impõe-se a **B**, no *Hard Power*; **A** e **B** reconhecem a sua inter-independência no *Soft Power*.

América e tendo em conta suas tendências expansionistas e globalizantes, vamos servimo-nos dele como *metron*<sup>83</sup>, começando por citar a introdução definidora da Constituição (*natio* simbólica) americana (Beck, 2011:399):

“We the People of the United States, in order to form a more perfect Union, establish *Justice*, insure *Domestic Tranquility*, provide for the *Common Defense*, promote the *General Welfare*, and secure the *Blessings of Liberty* and on *Prosperity*, to ordain and establish this Constitution for the United States of America.”

Os termos sublinhados por nós serão comentados resumidamente:

- 1) Justiça
- iv. Tranquilidade doméstica
- v. Defesa Comum
- vi. Bem-estar generalizado
- vii. Liberdade pessoal
- viii. Prosperidade.

A democracia – partindo do pluralismo – condiciona aqui a (‘validade’ da) nação.<sup>84</sup> Isto é, a *nação democrática* que nasce depois do Renascimento<sup>85</sup> (século XVIII) será o modelo (estereótipo) para as épocas posteriores. Fortificou-se a *democracia* para França, e os Estados Unidos de América, durante dois séculos, fortificaram-se também. No século XX, o fim da bipolarização deu início à *democratização do mundo* (*Novus Ordo Seclorum*) na Europa comunista e na U.R.S.S. (Rússia, doravante), já no início da última década. Em Angola (ou melhor em África) a democratização/americanização chega depois de 1990.<sup>86</sup>

Em relação a *Justiça*<sup>87</sup>, Platão é referenciado pelas suas *Leis* e, sobretudo, a *República*, onde a *Justiça* é paradoxalmente definida como a instituição que

---

<sup>83</sup> *Metron*: elemento de medida, de avaliação. O modelo.

<sup>84</sup> Como se pode ver também, o sentido etimológico do termo verifica-se: várias populações reconhecendo a sua ‘maternidade’ numa Constituição (*natio* simbólica), que na verdade eles vão criar. Isto é expresso claramente na Constituição americana: ‘We’, ou seja Nós. Tratava-se de representantes de diferentes Estados. Em relação à Constituição Angolana, importa salientar a sua elaboração exclusiva pelos representantes de um só partido político, o MPLA. E isso retira o peso definicional da *natio*.

<sup>85</sup> O mundo tal como o vivemos hoje tem as suas bases fundadas no Renascimento e no século das Luzes.

<sup>86</sup> É nesse ano que a democracia expande-se em África, e por sinal irá destabilizar mesmo os aliados americanos (promotores da nova ideologia), no Zaire, no Togo, na África do Sul, na Zâmbia, etc.

<sup>87</sup> São geralmente cinco obras de Platão: (i) *República* (Platão, 2011: 1481-1792); (ii) *Leis* (Platão, 2011: 679-1010); (iii) *Minos* (Platão, 2011: 1091-1104); (iv) *Epinomis* (Platão, 2011: 311-332); (v) *Critias* (Platão, 2011: 255-270).

condenou o homem mais íntegro da humanidade.<sup>88</sup> As leis são oriundas das suas circunscrições (Estados federativos), e um aparelho do poder central harmonizador garante a sua observância no espaço nacional. A forma como nascem os E.U.A. obriga-nos balizar a ‘justiça’ em dois pontos: (i) justiça social nas oportunidades perante a lei e a distribuição sistemática das riquezas em ‘obras públicas’; (ii) ‘modelo de magistratura’ baseada na *Razão*, consoante os paradigmas mais convencíveis (aceites). Razão pela qual a escravatura ainda vigorava no início e desaparece ao longo do tempo e de forma acompanhada pela própria natureza da sociedade.

*Tranquilidade doméstica* pressupõe, antes de mais, uma estabilidade doméstica. Os direitos básicos do homem, enquanto indivíduo, estão aqui garantidos na providência do núcleo do Estado-nação: família estável (de ponto de vista social<sup>89</sup>, intelectual e económica) é tida como origem da estabilidade da sociedade americana (modelo da *nação democrática*). A ideia de *tranquilidade doméstica* é inelutável à maneira como nasceram os E.U.A.: para garantir a liberdade individual e evitar que alguém seja perseguido por algum motivo, esta liberdade era garantida para fundar a *tranquilidade doméstica*. Esta tranquilidade terá sido garantida de duas formas: (i) autorização de posse de instrumentos legais de defesa individual/doméstica (armas de fogo, por exemplo); (ii) serviços policiais imediatos e eficientes, com sistemas funcionais disseminados em vários domínios da vida colectiva.

*Defesa comum*. As pessoas não são iguais socialmente, daí que a igualdade perante a lei permite que, numa proporção igual, as partes (com variados níveis económicos e diferentes crenças) participem na sua defesa comum, primeiro para garantir a sua segurança mútua (*tranquilidade doméstica*), e depois para garantir sua integridade territorial.<sup>90</sup> Isso pressupõe uma união fundada na participação igual, no desenvolvimento dos constituintes da comunidade de forma simétrica e consoante as realidades e necessidades que caracterizam cada *demos-território*.

---

<sup>88</sup> Segundo Georges Leroux, no seu comentário nas obras completas de Platão, “au cours du XX siècle, la *République* a connu un spectaculaire regain de popularité... On accuse en effet Platon d’être l’ancêtre des dictatures de tout bord qui s’imposent en Europe et en Asie” (Leroux in : Platon, *œuvres complètes*, 2011: 1481).

<sup>89</sup> No século XVIII a formação do indivíduo era a base da estabilidade doméstica.

<sup>90</sup> A *Defesa comum* dos americanos relaciona-se com vários Estados, pressupondo que a nível estadual, cada Estado já terá garantido sua defesa. Logo a ‘Defesa comum’ poderia aqui significar ‘Defesa Federal’. Como já frisamos atrás, o ‘*demos* grego’ tinha vários níveis de entendimento.

*Bem-estar generalizado.* Em inglês, *welfare* significa: (i) “a estate of well-being, either physical or mental”; (ii) “a state in which the government assumes primary responsibility for the social welfare of its members, e.g. through unemployment benefits, health assurance”.<sup>91</sup> O Estado-nação garante o ‘bem-estar’ generalizado a partir de políticas claras (garantir gestores privados de emprego) e a integridade física e profissional dos seus cidadãos (a partir de emprego com rendimento profissional à medida). A participação de todos no destino do Estado-nação (aqui expressa como União/Confederação) promove três factos: (i) cidadania inclusiva como forma de dinamizar-se perante os desafios; (ii) garantia de acesso à felicidade global (criação de riquezas nacionais) e plataforma de concorrências na base de normas conhecidas por todos intervenientes; (iii) garantia da integridade física (metáfora da integridade territorial das partes), social/educacional/económica.

*Liberdade pessoal.* A democracia americana (e francesa também) reconheceu a *liberdade individual* como algo oriundo da Providência e inalienável. Ela constitui a força motriz da pluralidade (e de progresso) de qualquer *nação democrática*. Se na Grécia ela foi associada à condição do cidadão, hoje ela se define pela participação do cidadão na vida pública da sociedade a que pertence. As várias guerras vividas pelos E.U.A. serviram de lição para perceber que a paz social estaria na base do respeito mútuo, amplamente expresso pela *Liberdade pessoal* regrada.

*Prosperidade.* A ideia da nação surge junto com a ideia da prosperidade económica/financeira.<sup>92</sup> É preciso que tenhamos Max Weber em mente para perceber o que significa a *prosperidade* para essas sociedades protestantes (Weber, 2011[1964]: 37)<sup>93</sup> pré-capitalistas. Concordamos com Max Weber que “o homem não deseja ‘por natureza’ ganhar cada vez mais dinheiro, mas deseja, simplesmente, viver segundo o seu hábito e ganhar por isso tanto dinheiro que puder” (Weber, 2011: 61).

<sup>91</sup> *The Pan English Dictionary*, 1979: 1247

<sup>92</sup> Na criação da *nação* americana, são dois os elementos preponderantes na sua economia, que parecem transponíveis para Angola (também): (i) escravatura: magnatas querendo explorar as minas, fazer a agricultura, precisaram de mão-de-obra escrava; depois da sua abolição, a sobrevalorização do trabalho como condição da prosperidade, onde ex-escravo e livre foram submetidos ao trabalho (embora os seus rendimentos fossem inerentes às suas situações sociais); (ii) a neo-escravatura, pelo trabalho, faz com que os *herdeiros* do *nacionalismo económico e administrativo* (Pimenta, 2008) tenham proporções vantajosas em relação aos demais. Num país onde as riquezas naturais carecem da sua manutenção pelos recursos humanos, e onde as assimetrias a nível financeiro entre os angolanos são agudas, é possível que seja mal apreciada essa *prosperidade*.

<sup>93</sup> “Il est bien connu que le protestantisme a été l’un des agents les plus importants du développement du capitalisme et de l’industrie en France...”. Benjamin Franklin escrevia: “Souviens-toi que le temps c’est l’argent” (Weber, 2011: 44).

Os Estado-nações na Europa, como o dos E.U.A., surgem num ambiente de crescimento económico ligado ao ideal nacionalista (ou federalista, no caso dos E.U.A.) para ruptura com alguma colonização (ou ditadura, ou ainda monarquia). A industrialização e urbanização que caracterizam esses Estados irão qualificar e condicionar o próprio sentido de *Estado-nação*. A prosperidade nos Estados Unidos de América (também na França, na Alemanha, etc.) buscou adequar as suas bases económicas na responsabilidade dos ‘empresários privados’ nacionais que, para além de garantir condições de ‘bem-estar colectivo’, a partir de trabalho e mão-de-obra qualificada (altamente profissional), auxiliam o Estado/Governo na sua tarefa de velar pela estabilidade socio-económica<sup>94</sup> e socio-política.

Importa salientarmos que esse modelo *americano/ocidental* será auxiliado pela ‘*world culture*’, como já referimos atrás. Trata-se de um modelo económico, social, político que se impõe – em nome da pluri-modernidade que traz a *nação americana/ocidental* – no mundo inteiro:

- 1) A democracia capitalista<sup>95</sup> que traz a ideia do Estado-nação é industrial (Giddens, 1981:191), urbana e financeira, onde os políticos submetem-se à dominação económica (Ramonet, 1999: 97). Ora, neste aspecto, percebe-se que o *demos* aqui referido é a ‘elite’ promotora de emprego que articula as Leis, distribui as riquezas, etc; e o *Laos*, ‘não-elite’ assalariada – o povo em geral – se é possível que participe na mudança das leis (porque se manifesta), ou das autoridades (porque ele vota), as suas nobres acções não eliminam os parâmetros ‘separadores’ já traçados ao longo dos tempos sobre o modelo da democracia que transitou até aos dias de hoje.
- 2) A instalação do sistema do PPII<sup>96</sup> baseia-se no *mercado*<sup>97</sup> e, doravante, passará a ser a *realidade* da sociedade moderna (Giddens, 1994).<sup>98</sup> A produção

<sup>94</sup> Todo o Governo americano (entenda-se Estados Unidos de América) precisa de endividar-se cada vez mais para garantir uma economia forte (empregar o assalariado maioritário), garantir confiança ao credor privado (investimento privado) como forma de operacionalizar a *Prosperidade*... É assim que os E.U.A. lançaram o seu sistema de estabilidade socioeconómica e política na sua fundação...

<sup>95</sup> “Hoje, a democracia rima com desmantelamento do sector do Estado, com privatizações, com enriquecimento duma pequena casta de privilegiados, etc. Tudo é sacrificado (e em primeiro lugar o bem-estar do povo) aos imperativos da economia financeira” (Ramonet, 1999: 97).

<sup>96</sup> “O que é o sistema PPII? Aquele que estimula todas as actividades (financeiras, comerciais, culturais, mediáticas) tendo quatro qualidades principais: *Planetário*, *Permanente*, *Imediato* e *Imaterial*. São características que lembram os quatro principais atributos de Deus... E, desse facto, o sistema ergue-se na divindade moderna, exigindo submissão, fê, culto e novas liturgias. Desde então, tudo tem tendência a organizar-se em função dos critérios de PPII: valores bolsaios, câmbios comerciais, valor monetário, informação, comunicação, programas de televisão, multimédia, cibercultura, etc.” (Ramonet, 1999: 103).

<sup>97</sup> Quer seja indivíduo, quer seja uma empresa, quer seja um partido político, quer seja um país... o importante aqui é ser mais competente e mais competitivo que o seu vizinho (Ramonet, 1999: 84). “Le

humana que proporciona ‘auxílios artificiais’ da existência e da comunicabilidade (já que a participação exige a comunicação) torna mais difícil o acesso aos ‘bens’ de comunicação: (i) educação é ora excelente, ora média, ora insuficiente, consoante os recursos financeiros: a posse de riquezas passa a ser ‘fonte’ de diferença; (ii) tecnologia é hoje o ‘auxílio universal’ da comunicação ou participação. Ora, a sua condição económica, ainda que os governos subvencionassem os ‘produtos tecnológicos a preços acessíveis para todos’, torna-se um instrumento de discriminação; (iii) novos capitais: a inteligência – que pode ser conquistada para quem o quiser, mas nem sempre com a mesma proporção – fomenta outro *poder*, mas tem tendência a custar ‘muito dinheiro’. Quer dizer, estes novos capitais ainda não estão ao alcance de todos, tal como o queria teoricamente a *democracia*.

Em síntese, *Staatsnation* garante que as forças políticas elegem em conjunto uma Constituição, que busca a solução dos ‘problemas nacionais’ numa mesma Legislação, onde manterão uma ‘interlocução programática permanente’.

#### (b) Kulturnation

Os autores que abordam *Kulturnation* têm, cada um, seu ponto particular de debitar a discussão e, em certa medida, a metodologia. Todos eles indicam-nos, no entanto, que há uma continuidade histórica a considerar: (i) afinidades antropológicas e históricas entre os grupos societários; (ii) miscigenação de todas as forças sociais e a integração territorial.

Partindo da *kulturnation*, iremos considerar as teorias de: Smith, 1986 e 1991; Andreson, 1983; Giddens, 1984 e Lloyd, 1965. De modo geral *kulturnation* suscita debate sobre a fase elementar do *Estado*.<sup>99</sup>

A discussão sobre a existência ou não do Estado entre as *nações patrimoniais*<sup>100</sup>, já foi levantado por M. Smith, e George Balandier (1972:25) já interrogava a problemática teórica dessa forma:

---

marché, c’est le lieu où chacun donne du temps à la parole, à la conversation impromptue qui transmet les “nouvelles”, colporte les rumeurs et les ragots” (Balandier, 2012: 11).

<sup>98</sup> Novas dinâmicas operaram-se: a questão étnica perdeu consistência nas cidades; novas irmandades cruzam as antigas fronteiras tribais; integração do regional no global sem perda das suas tonalidades idiossincráticas; a competência e a tecnocracia definem, doravante, a prosperidade e bem-estar generalizado.

<sup>99</sup> Kant e Hegel, por exemplo vêm *nação* em *kulturnation*, mas não *Staatsvolks*, que para eles implica um aparelho central e centralizador.

“M. G. Smith (1956), for example, devotes a long article to the lineage societies, which he sees from three points of view: as a system possessing formal characteristics, as a mode of relationship quite distinct from kinship and above all as a structure with political content. He is led to regard political life as an *aspect of* all social life, not as the product of specific units or structures, and to reject as irrelevant the rigid distinction between ‘State societies’ and ‘stateless societies’. But this interpretation is also contested, notably by Easton, in an article on the problems of political anthropology: in His opinion Smith’s theoretical analysis operates at such an elevated level that it is unable to grasp in what ways political systems resemble each other, because it fails to examine in what ways they differ. As a result we are left in as much uncertainty as ever”.

Pode se verificar com o exemplo da Alemanha, que promoveu *Kulturnation* em 1871 para unificar as suas partes (cerca de 350) através de: (i) uma língua nacional como forma de homogeneizá-las; (ii) uma cultura nacional que congrega as várias tradições (partindo de Viena<sup>101</sup>, uma capital multicultural). Até 1900 o Estado Austro-húngaro contava com cerca de doze *nacionalidades* diferentes, três *religiões* monoteístas diferentes e cerca de uma dúzia de *línguas* diferentes, mas aparentadas. Construiu-se – através de *Kulturnation* – uma identidade colectiva plural e dinâmica (Smith, 1991).

O conceito germânico pretende, antes de criar *Staatnation*, proporcionar um ‘povo orgânico’ (*volksnation*<sup>102</sup>), cujas teorizações inclinaram para *kulturnation*. Esta teoria – *kulturnation* – devolve ao termo *etnia* o seu valor original de *nação*: ‘tribo’, ‘raça’, ‘espécie’. Por esta razão, pode se entender ainda os conceitos de *nação étnica* presentes no Estado-nação: cultura nacional. Por um lado, compreende-se que a cultura seja não só herdada, mas sobretudo partilhada pelos seus constituintes, conscientes da sua existência enquanto povo (Gilbert, 1998: 8).<sup>103</sup> Por outro, serve-se

---

<sup>100</sup> ‘Patrimonial’ aqui relaciona-se com as nações precoloniais que, depois das independências, sobreviveram noutros formatos: sobados, autoridades tradicionais, etc. E, neste aspecto, eles representam a reserva patrimonial da *nação*.

<sup>101</sup> No Governo dos Habsburgos.

<sup>102</sup> *Volksnation* [**volks**: povo; sociedade humilde; **nation**: nação] é uma *nação orgânica*, uma nação étnica sem poder central (Estado), operacionalizada pela cordialidade entre responsáveis das aldeias que, para sua sobrevivência, traçam e constroem sua solidariedade com ‘grupos militares comuns’, tidos como defensores das populações... e seus territórios comuns, cujos limites e as extra-terras para actividades comerciais ou económicas são bem conhecidos e invioláveis. As relações exogâmicas e trocas culturais dinamizam as partes que, nos centros, falavam a mesma língua. Os dialectos eram, ‘falares’ das periferias e locais distantes do centro/mercado.

<sup>103</sup> Paul Gilbert (1998) é desta opinião: “Nation meant, very roughly, what we sometimes mean by a people, when we are thinking of them as distinct from others, particularly in terms of birth or descent.

das instituições culturais – no caso da Religião e da Língua – para artificialmente criar um povo inicialmente disperso (*Laos*) que se constrói em consciência comum através de uma história partilhada comum: criar um imaginário comum que garanta a vida em comunhão, onde há participação de todos (Bosworth, 2007:5; Anderson, 1983). Ainda assim, a ideia de *Laos* permanecera na *laicidade* que permite as partes conhecerem-se uma e outra (das suas crenças) como forma de ‘querer viver em conjunto’. Isto é, *Laos* (*povos dispersos*) é, primeiro, integrado numa estrutura social ordenada (e torna-se organizado/urbanizado); e, segundo, a ideia da diversidade contida no *Laos*, permite que às partes desta estrutura conhecerem-se continuamente, uma e outra, através de um diálogo institucional. Esta é a ideia funcional da *nação* que opera na *Kulturation*.

A unificação de alguns países deveu-se a esta teoria: a religião auxiliou a congregar várias populações polacas; a cultura juntou várias tribos germânicas na Alemanha (aqui o comportamento sociocultural, aproximou vários territórios); a língua cimentou a pertença de várias populações na construção de França ou do Brasil, ou ainda dos E.U.A. (a ‘língua materna’ de diferentes ‘nações territoriais’ passa a ser *Natio/Mãe* comum).

Como podemos ver, em relação à *Kulturation*, a palavra em si implica que se parta de dois ‘alicerces nocionais e pragmáticos’: (i) *Nationalstaat*: um aparelho que vela pela integridade social e territorial; (ii) *Kultur* que implica, no sentido germânico, língua e comportamento social (crenças, religiões, etc.) garantidos por uma ‘filosofia educacional’,<sup>104</sup> com cobertura de todo o território *nacional*.

Muito claramente, considerar-se-á aqui *kulturation* como uma teoria para formar o ‘Estado-nação’ a partir da participação [ou diálogo] das culturas que estão dentro dos limites territoriais ‘nacionais’ e enquanto produtos de rentabilização global. Ao fazer uma crítica geral das obras de Jürgen Habermans em relação ao *Estado-nação*, podemos lançar, inicialmente, dois pontos que nos interessam (Habermans, 2000; 2004): (i) Estado é tido como o governo e conjunto das suas instituições que estruturam o comportamento colectivo, delimitando as funções dos

---

It was thus applied most easily to strangers and, for this and other reasons, was readily used to refer to the Jewish people”.

<sup>104</sup> Consideramos a *Educação* como conjunto de vários programas de socialização, seu sistema regular a que obedecem e estrutura organizacional e funcional que apresentam (Batsikama, 2015:28, 32-33; 38).



núcleos familiares, sociedades civis, suportes religiosos, instituições públicas. A ideia de *nação*, aqui, pressupõe que haja um Estado que supervisione a participação dos suportes culturais dos ‘associados’ no modelo de ‘cultura para nação’. Nesta ordem de ideias, reconhece-se desde já que diferentes culturas fomentam um modelo de cultura com uma cobertura nacional; (ii) a cultura é aqui considerada em três opções: (a) herança dos ancestrais: usos e costumes, línguas, sítios e lugares sagrados que suportam uma ‘história comum’; (b) diálogo destas heranças ancestrais com os desafios correntes com duas dimensões<sup>105</sup>; (c) construção e partilha da cultura por todas as forças sociais constituintes.

Nesta questão intervenham:

- (i) **Nacionalidade:** são duas (ou três), as formas de se considerar como pertencente ao grupo **A** ou **B**. A primeira forma é a *condição natalícia* de se identificar naquele grupo, e os modos como os outros integrantes reagem (aceitar, não aceitar, expulsar, etc.). A segunda forma é a *responsabilização* do grupo ao indivíduo, e os limites das “normas/leis” implicadas neste exercício. A terceira (que incorpora as duas primeiras) é a forma como um *indivíduo* é aceite como membro do grupo (na condição de nascer fora ou dentro da circunscrição do grupo), e, concomitantemente, com o auxílio normativo do grupo que o aceita ou rejeita: (a) aceitação limitada ou ilimitada; (b) não-aceitação condicional.
- (ii) **Identidade nacional:** os Alemães definiram, a partir de três maneiras (acima mencionadas) – que são genéricas para toda a sociedade<sup>106</sup> – cerca de duas variantes por cada *Jus sanguinis*, o que reduz os limites de *Jus Solis*. Louis Miller parece nos esclarecer isto, embora o seu trabalho seja limitado (Miller, 1992): a cultura local germânica e a aspiração da cultura nacional germânica buscam na ascendência o modelo da *Identidade Nacional* (Nietzsche, Goethe, Hegel, Fichte,

<sup>105</sup> A primeira dimensão é quando o diálogo é mono-ontológico: um grupo social com diferentes integrantes e seus modos colectivos aceitam dinâmicas face aos desafios internos em busca da harmonia interna do grupo. A segunda dimensão é quando o diálogo é multi-ontológico: vários grupos já dinamizados (dinamizando-se) internamente buscam, na permanente partilha de ofertas (sociais, económicas e políticas), convergências para se identificarem como tais, dentro do respeito e aceitação das divergências que, geralmente, não ultrapassam as ‘balizas territoriais’.

<sup>106</sup> Aliás, compreendemos estas formas depois de uma longa vivência com as sociedades rurais angolanas, e depois de longas e aturadas leituras sobre *kulturation* alemã, histórias das populações germânicas e ter efectuado três viagens em diferentes cidades de Alemanha (Berlim, Hamburg, Freiburg). De modo igual, foi necessário verificar isto com as nossas longas vivências com algumas famílias portuguesas, principalmente Rodrigues Manuel Vaz e Helena Justino Vaz (em Telheiras, Lisboa).

etc.).<sup>107</sup> É inicialmente uma questão biológica, para as ‘tribos’ ou ‘etnias’ cujas terras compõem a Alemanha. A nacionalização que é juridicamente correcta encontra outras barreiras intransponíveis de ordem ‘cultural’ (no sentido germânico). Aliás, ‘*Verstaatlichung*’ (nacionalização) porta ainda esta ideia: ‘aceitação verbal publicada’, quer dizer, tornada jurídica. Foi-nos explicado<sup>108</sup> que ‘*Verstaat*’, por si só, significa *nacionalização*, mas, para precisão do acto (ou retórica), convinha acrescentar ‘*lichung*’, para dizer ‘publicado’, ou ‘juridicamente reconhecido’.<sup>109</sup> Presume-se que a ‘identidade nacional’, inicialmente ligada à condição de natalidade, passou a ser – permissivamente – uma questão jurídica, tal como se pode notar para a União Europeia.

- (iii) **Cidadania.** Da forma como os Estados-nações se construíram na Europa, e face às inevitáveis migrações e suas implicações, ou ainda face às nacionalizações ocorridas ao longo dos tempos, e visto que era necessário ultrapassar alguns aspectos sumariamente tidos como xenófobos ou racistas (e desnecessários), a ‘cidadania’ foi retomada para adequar a linguagem jurídica corrente. Quer dizer, em vez de dizer ‘nacionalidade portuguesa’ ou ‘identidade nacional francesa’, prefere-se precisar em ‘cidadania portuguesa’ ou ‘cidadania francesa’. Curiosamente, ambas cidadanias resumem-se na ‘cidadania europeia’. O que se pode deduzir: (i) a existência de várias identidades<sup>110</sup> numa cidadania; (ii) possibilidade de várias nacionalidades<sup>111</sup> numa cidadania; (iii) uma só cidadania.<sup>112</sup>

No ponto a seguir abordar-se-á pormenorizadamente estas três questões. Com estas abordagens, esperamos estruturar o que será aqui considerado como *nação*, ou no seu sentido de Estado-nação moderno.

## I.2. Nacionalidade, cidadania e identidade nacional

<sup>107</sup> Talvez seja por isto que alguns africanistas acusaram Hegel, Nietzsche, Heidegger, como ‘racistas’, tendo como patologia o ‘complexo de superioridade’ em relação a outras populações/nações.

<sup>108</sup> Durante a nossa comunicação na Universidade de Hamburg, em 12 de Setembro de 2013.

<sup>109</sup> Jurídico: ‘*Rectliche*’. *Recth*: Direito; *liche* ou *lichung*: publicado; publicação.

<sup>110</sup> Habermans, 2002; Giddens, 1994; Hall, 1991; Miller, 1992; Halbwachs, 1970.

<sup>111</sup> Smith, 1991; 1992; Afferga, 1997; Anderson, 1983; Gellner, 1983; 1997; Chatterjee, 1993.

<sup>112</sup> Aconselhamos aqui os artigos publicados por: (i) Delamoi; Taguieff, 1991; (ii) Adibe, 2008; (iii) Birnbaum, 1997. Em alemão o termo seria *Staatsbürgerschaft*: *Staats*: Estado; *Bürgerschaft*: burguesia. Como podemos notar, a ideia exprimida, inicialmente, é oriunda de *Jus sanguinis* no *Nationalstaat*.

i. *Generalidades*

No conhecimento actual destes termos e como já sublinhamos atrás, nota-se que as suas fronteiras nocionais são cada vez mais aproximadas. Mas a princípio, são noções que surgiram em contextos diferentes e em diferentes diacronias históricas. A cumplicidade nocional de entender um e outro leva-nos a especificá-los de forma geral, antes de abordá-los nos próximos capítulos.

ii. *Nacionalidade*

Se devemos analisar esta palavra (nacionalidade) pela sua raiz, teremos: *nacional* + *idade*. O primeiro é, por sua vez, *derivativo* de ‘*Natio*’ (Mãe/Deus da natalidade); o segundo é sufixo nominal que indica a *qualidade* ou o *estado* da coisa. Por isto, nacionalidade é geralmente definida como “estado de pertencer a uma *Natio*/país”. Na origem, este ‘estado’ era apenas por nascença. Na Grécia antiga, por exemplo, cada *ethnos* tinha definido a nacionalidade (por origem) de forma peculiar. Os Dórios eram militares, os Jónicos eram artistas... e cada aspecto social fazia parte da definição da nacionalidade de cada um. Mais tarde, a nacionalidade grega era o conjunto das ‘nacionalidades étnicas’ de todos, mas já com um outro sentido: o Estado grego considerava, dentro do *ethnos*, como cidadão, todo o possuidor de *símbolos étnicos* (associados às ‘riquezas’) e que participava no destino do país, embora inicialmente tenha-se limitado apenas àqueles das *cidades*.<sup>113</sup> Paul Gilbert nos faz perceber que este ponto é importante para diferenciar-se com o estrangeiro, quer na salvaguarda dos seus direitos cívicos, quer na *identificação* do seu estatuto cultural (Gilbert, 1998: 8-9). Nos tempos de Emmanuel Sieyes, nacionalidade já era pluralidade natalícia na vontade de ‘viver em conjunto’ de vários constituintes.<sup>114</sup>

Nos tempos modernos *nacionalidade* estruturou-se a partir de: (i) traços socioculturais; (ii) protecção jurídica. Mas já no passado, notou-se que os países

<sup>113</sup> Cidade aqui refere-se apenas aos espaços geográficos onde se notavam: as actividades administrativas; comerciais; educacionais; etc. Geralmente consistiam em ‘lugares urbanizados’ para maior controlo e gestão das populações. Trata-se aqui de Cidade-Estado que explicaremos no ponto a seguir.

<sup>114</sup> “Na verdade, se insistimos em querer distinguir nascimento e nascimento, será que não poderíamos revelar aos nossos pobres concidadãos que aquele que descende dos gauleses e dos romanos vale, pelo menos, tanto como o que terá vindo dos sicambros, dos estrangeiros e de outros selvagens saídos dos bosques e dos pântanos da antiga Germania? Sim, é o que responderão; mas a conquista alterou todas as relações, e a nobreza de nascimento passou para o lado dos conquistadores. Pois é, mas é preciso fazer com que regresse ao outro lado, e o terceiro estado, por seu turno, ao tornar-se conquistador, voltará a ser nobre” (Sieyes, 2008: 82)

tiveram suas leis sobre os ‘estrangeiros’, sobretudo no caso dos filhos que nasciam nos territórios que acolheram seus pais. As conquistas romanas, nas suas estratégias, permitiam que os povos conquistados falassem suas línguas, manter as suas culturas e religiões, e eles interferiam apenas nas ‘questões políticas’. E definiu-se a *nacionalidade* por duas teorias: (i) *jus sanguinis*; (ii) *jus solis*.

*Jus sanguinis* era a ‘nacionalidade pelo sangue/descendência’. *Jus solis* consistia na nacionalidade de todo o ‘ser vivo encontrado no território romano’. Estes instrumentos permitiram que o Império romano tivesse as fronteiras até à África setentrional, alargando-se ao Médio Oriente. Isto é, numa época da Antiguidade os Tunisinos tinham a mesma nacionalidade que os Espanhóis: todos eram romanos! Estas nacionalidades caíram parcialmente junto com o império romano. Isto é, de ponto de vista jurídico, estas nacionalidades (cidadanias) não poderiam vigorar quando o próprio Estado/reino que suportava estas noções já não existia efectivamente. Mas, ainda assim, a ‘civilização romana’ espalhou-se aos extremos e permaneceu lá vários séculos depois do seu declínio (Rouche, 1968). Esta civilização deixou ‘identidades’ fragmentadas nas culturas materiais (arquitetura), nas línguas em locais onde, nos ‘tempos gloriosos’, a autoridade deste Império romano era reconhecida.

Assim sendo, importa salientar o seguinte: a nacionalidade inclinava-se cada vez mais para os traços socioculturais; e perderia força institucional na confirmação e defesa da ‘nova’ cidadania (do neo-habitante). Os Ingleses que fundaram os Estados Unidos de América ainda tinham toda a ‘cultura inglesa’ (mesma identidade, e se calhar mesmo lugar natalício/natio), mas o seu ‘nacionalismo’ permitiu que criassem a sua própria nacionalidade jurídica (Chatterjee, 1993). Ou, ainda, os franceses africanos que lutaram em nome da França durante as guerras mundiais perderam a nacionalidade francesa logo depois as independências dos seus ‘países’. Depois da balcanização da U.R.S.S. assistimos às novas *nacionalidades* pós-russas (Habermas, 2000; 2001); ou, ainda, a União Europeia implica várias nacionalidades (traços/blocos culturais) que perante a ‘cidadania europeia’ (jurídica) perderiam consistência, por razões jurídicas. Os chefes de governos europeus têm utilizado, recentemente, a

expressão de *cidadão*, conceito que parece inclusivo às nações europeias<sup>115</sup>, e tem uma força jurídica.

Os nacionalismos criam as nações, e estas determinam as nacionalidades: esta é a lição que se retém do volumoso trabalho de Eric Hobsbawm (2008). Desta feita, a *nacionalidade* – ainda que continue hoje a designar a *cidadania* de determinado país – tem tendência a perder o seu sentido ‘estrito’, essencialmente ligado aos traços culturais.<sup>116</sup> Toda a nacionalidade é, portanto, construída – quer de ponto de vista da cultura, quer de ponto de vista da lei – já que se manifesta inclusiva (mesmo no seu local natal).

### iii. *Cidadania*

Como já vimos, o termo implica um vínculo jurídico-político do indivíduo a um Estado. Na construção de Estado-nação, os seus constituintes estabeleceram uma plataforma inclusiva onde todas as forças sociais intervenham de forma individual, de forma colectiva e de forma comunitária. Razão pela qual o “Estrangeiro de Atenas”, nos diálogos de Sócrates escritos por Platão, pergunta: “Qual seria o modo de partilha correcta?”. Eis a resposta:

“Deve, antes, se saber o número da população, quantos elementos compõem... Depois, deve-se estar de comum acordo sobre a repartição dos cidadãos... A seguir distribuir-se-á a terra e os domínios entre estas secções, com maior igualdade possível” (Platão, 2011: 793[*Leis*, 737c]).<sup>117</sup>

Nesta época a *cidadania* implica a garantia do Estado (cidade) em proteger os seus cidadãos, e, em contrapartida, estes terem obrigações perante o seu Território-cidade. Eis como, no tempo de Sócrates, as obrigações eram ‘resumidas’:

“... la patrie est chose plus honorable, plus vénérable, plus digne d’une sainte crainte et placée à un rang plus élevé, tant aux yeux des dieux qu’aux yeux des hommes sensés ; qu’il faut donc vénérer sa patrie, lui obéir et lui donner des marques de soumission plus qu’à un père, en l’amenant à changer d’idée ou en faisant ce qu’elle ordonne et en supportant sans se révolter le trainement qu’elle prescrit de

<sup>115</sup> Nações europeias: francesa, alemã, espanhola, portuguesa, italiana, etc. Através da União Europeia, todos passam a ser considerados como *cidadãos europeus*.

<sup>116</sup> O modelo de **World’s Culture** que se expande rapidamente com as indústrias musicais ou cinematográficas tem congregado os traços culturais, a favor da globalização.

<sup>117</sup> Veja também: Platão, 2011: 30; 31: *Alibiade*, 126c; 127c). No Criton, 51e, está definido a importância da cidade-Estado: Leis que garantem a igualdade perante a Lei.

subir, que ce soit d'être frappé, d'être enchaîné, aller au combat pour y être blessé ou pour y trouver la mort ; oui, cela il faut le faire, car c'est en cela que réside la justice ; et on ne doit ni dérober, ni reculer, ni abandonner son poste, mais il faut, au combat, au tribunal, partout, ou bien faire ce qu'ordonne la cité, c'est-à-dire la patrie, ou bien l'amener à changer d'idée en lui montrant en quoi consiste la justice.” (Platão, 2011 : 281-282 [Criton, 51a-51c]).

Para alcançar estes objectivos, o país precisa de uma filosofia educacional, com o objectivo de formatar um perfil de cidadão nacional. Isto é, um país com maior índice de analfabetismo não poderia formatar um cidadão nacional com este perfil. Daí, a obrigação da Cidade-Estado/Governo investir na Educação Nacional, com ensino obrigatório, nas primeiras etapas da vida, e ser responsável institucional da integração da família (núcleo da sociedade).

De forma individual, a cidadania define os Direitos e os Deveres perante o Estado: (a) Direito à Manifestação; Direito à Educação, etc.; (b) Dever de defender a integridade do país; Dever de cumprir a ordem; etc. Dever de associação – tal como aliás mostra a *economia social* (Bourdieu) – as pessoas devem ser conscientes de serem *livres* e ansiar pela expressão da *livre vontade* e, através da eleição, o exercício do poder, com prazo. De forma comunitária, duas dimensões são historicamente verificáveis: (i) a etnicidade ainda conserva os suportes socioculturais da cidadania moderna (Ericksen, 1993; Geertz, 1972; 1973; Amselle; M'bokolo, 1999); (ii) '*cross-culture*' recria quase continuamente a cidadania como uma consciência histórica por construir e ser continuamente edificada (Levi-Strauss, 2008: 31-33; Andrade, 1989; Fabian, 1998).

Teoricamente a cidadania terá surgido quando Natio/deusa da Natalidade passou a ser Natio/Constituição/Contracto Social (Giddens, 1984; Anderson, 1983). Se por um lado é criada pelo patriotismo ou nacionalismo (Boas, 1945[1917]: 156<sup>118</sup>; Bosworth, 2007; Hobsbawm, 2008), por outro consiste apenas num suporte simbólico da coerência socioeconómica/sociopolítica (Bourdieu, 1989; Clastres, 1979; Eriksen, 1997) de várias forças sociais. Em ambos os casos, a sua força institucional ultrapassa as questões meramente 'culturais', de maneira a oxigená-las como modelo, através da Educação Nacional. No pós-Estado nacional, depois da abertura económica europeia (definidora da força política da U.E.), assiste-se a uma cidadania europeia jurídica: os

---

<sup>118</sup> Importa salientar aqui que o termo 'pátria' tem o mesmo valor semântico que 'natio': lugar onde pessoa nasce. Isto é, patriotismo = nacionalismo.

Estados são chamados a respeitar um nível de capacidade económica, uma estrutura dinâmica no mercado financeiro e uma função geopolítica na redefinição do *espaço* (Lefebvre, 2007) europeu. E os seus cidadãos são, portugueses/europeus, franceses/europeus ou húngaros/europeus: no plano subjectivo e mesmo no plano social, o facto de ser português, francês e húngaro redefine as ‘nacionalidades’ contidas na cidadania europeia (em plena construção). Curiosamente, esta é a meta que outros países latino-americanos, asiáticos, oceânicos e africanos têm seguido. Mas os fins divergem: há quem precise de planificar as metas; há aqueles que buscam ainda a suficiência económica exigida; outros dinamizam suas políticas para se integrarem no mercado financeiro e económico planetário (globalização), etc. E seus cidadãos espelham seus países: (i) “um Londrino em Washington é diferenciado dos outros ‘anglófonos’ pelo seu poder económico na aquisição dos bens”<sup>119</sup>; (ii) na América Latina, um Bahiano é diferenciado de um Nova-iorquês, não apenas pelas suas línguas, mas também pelos recursos utilizados e os serviços solicitados; (iii) em África, por exemplo, um Angolano é, pelas mesmas razões, diferenciado de Namibiano, Zambiano, Congolês, pois as anatomias sociopolíticas e socioeconómicas dos seus países caricaturam-nos diferentemente.

#### iv. *Identidade nacional*

Anthony Smith sublinha a *Identidade Nacional* em aspectos culturais comuns (Smith 2002: 15) e envolve a questão da política comunitária, a história, território, pátria, cidadania, valores comuns e tradições. Ele menciona cinco aspectos para a sua compreensão (Smith 1991: 14):

- 1) “Historic territory or homeland [território histórico ou “pátria”]
- 2) Common myths and historical memories [mitos comuns e históricos]
- 3) A common, mass public culture [Cultura comum; Cultura pública]
- 4) Common legal rights and duties for all members [Direitos iguais e Deveres para todos os membros]
- 5) Common economy with territorial mobility for members [Economia comum com mobilidade oas membros]”

---

<sup>119</sup> Palavras do curador Marc Shapiro em Março de 2011 em Nova Iorque, durante a sua tradicional *Art’Expo 94 Pier*. Verificamos, nos anos seguintes (2012 e 2013) na vida quotidiana nova-iorquesa, com mais pessoas. Nem com isto queremos aqui sustentar que seja uma ‘verdade absoluta’!

Será na base destes cinco aspectos que vamos inicialmente começar a nossa breve releitura sobre a Identidade Nacional, na visão de A. Smith. Já notamos anteriormente o sentido de ‘território’, em que os povos vivem nele, reconhecendo-o ora como ‘herança’ dos seus ancestrais, ora como um ‘bem conquistado’. Tudo isto faz com que seja considerado ‘*Homeland*’. Os habitantes, por isso, partilham uma afectividade real perante este ‘*Homeland*’ porque, por um lado, herdaram ‘histórias’, ‘antropomorfizam’ a seu favor toda a geografia física ocupada; por outro, criam-se mitos em relação ao território por razões práticas (Levi-Strauss, 1962; 1974; Bourdieu, 1996; Lombard, 1972: 57-63; Campelo 2013): ora alcançam divindade (no caso de *Natio*, por exemplo), ora seus habitantes explicam os fenómenos naturais relacionadas com suas actividades económicas ou desportivas (no caso de Poseidon), ora explicam o comportamento psicossocial (luta entre Ahura Mazda e Ahrimã entre os Persas), etc. Estes seriam elementos que, de certa forma, constituem o ‘pacto para o Direito fundiário’ do povo e dos seus territórios históricos. No entanto, o ‘mito moderno’ não foge a estas características, embora alimentado pela razão, carregando uma dose de verdade histórica (Augé, 2000: 43-49).

Se devemos interpretar Anthony Smith, em comparação com outras teorias da ‘estrutura social’ (Levi-Bruhl, 1974; Muller, 199: 67-78), percebemos que as pessoas estão ligadas com os seus territórios através de pacotes de relações simples, ou complexas que, obedecendo as ‘estruturas de ordem e de harmonia’ (Giddens, 1971), levam os associados estabelecer contratos de convivência (Nadel, 1974; Parsons, 1969; Mauss, 2010[1950])<sup>120</sup>. Estes contratos só podem ser funcionais na *praxe* de ‘deveres e direitos’. Os deveres interpretam dois problemas de obrigação na relação Território-Governo e Ser-Social (*dever* é a metáfora do respeito do *filho* perante *seus progenitores*; ou a imagem de *ocupante* perante sua *residência*). Quer dizer, as instituições públicas providenciam a manutenção do ‘espaço territorial herdado’ ou ‘espaço construído por todos’, que deve ser protegido pelos associados como um ‘bem-comum’. Os direitos, por sua vez, parecem-nos como uma metáfora da relação Território-povo e Cidadania-Riqueza na interpretação de três problemas humanos<sup>121</sup>:

<sup>120</sup> Referenciamos especialmente aqui o texto de Marcel Mauss sobre “*Essais sur Le Don*”.

<sup>121</sup> Para chegarmos a este resumo, partimos inicialmente das leituras sistemáticas e comparadas de seguintes livros: (i) *O Capital* de Karl Marx: capítulos I até XII (primeiro Livro), capítulos XII até XXV (Tomo II); (ii) Giddens, 1981; 1985; (iii) Godelier, 1999; Mauss 2010[1950].



Querer-bem-estar (Ferry, 2003); Querer-ter-o-Bom<sup>122</sup> (Boas, 1938[1911]: 29); Aspirar-para-Ser e/ou Aspirar-para-Ter (Bordieu; Passeron, 1964).

Estes pacotes de relações determinam os suportes do equilíbrio social. De salientar que são problemas definíveis pelas actividades económicas, onde várias classes/famílias intervenham (Marx; Engels, 1999:7<sup>123</sup>; Rosa, 2006<sup>124</sup>), encapsuladas num envelope cultural, com todas dinâmicas sociais possíveis. Nestas dinâmicas integram as ‘identidades nacionais’ como parâmetros na oxigenação de capitais, face às realidades e oportunidades correntes.

O que podemos reter destas leituras é que as nacionalidades baseiam-se nas ‘identidades nacionais’, não porque elas já existem como ‘herança cultural’, mas como algo partilhado pelos ‘nativos’ (habitantes) constituintes. Neste aspecto, o termo (identidade) refere-se à conformidade psico-cultural do indivíduo enquanto ‘ser-social’: por um lado, a identidade individual; por outro a identidade colectiva. Na primeira, o indivíduo é, ao mesmo tempo, (i) produto sociocultural; (ii) produtor sociocultural. E, na segunda, (i) as desigualdades são reduzidas em ‘espaços comuns’ dentro dos seus vínculos primordiais (Geertz, 1973); (ii) as dinâmicas identitárias evidenciam que a colectividade seria apenas uma tendência, senão cobertura social da diversidade identitária (Frank, 1997: 741; Grillo, 1998: 28-29). Em síntese, identidade colectiva é segmentar ao mesmo tempo (Goffman, 1988:12-13), razão pela qual a sua cobertura institucional garante as autonomias nas partes parcelares, enquanto constituintes do todo.

Etimologicamente o termo ‘identidade’ significa conjunto de características físicas, culturais, comportamentais, que identificam peculiarmente um indivíduo, uma comunidade, etc. Na matemática, o termo significa ‘igualdade’, e foi retomado neste sentido para ‘igualizar’ os cidadãos<sup>125</sup> de um país num documento legal: ‘Bilhete de Identidade Nacional’ (cartão de cidadão). Isto é, já o Estado-nação moderno se baseia

---

<sup>122</sup> O egoísmo ontológico humano leva o ser-humano a querer ter o que é Bom para si. Ao reler Martin Heidegger sobre os desejos mentais que transformam a natureza (Sache) e estruturando as fases em que o Homo Sapiens Sapiens fabricou as culturas materiais, percebe-se toda a criação – mesma a mais destrutiva – (Ferry, 2003) e como buscou ter o que ele achou BOM, quer na solução das suas preocupações, quer para realizar o ‘maravilhoso’.

<sup>123</sup> “A história de todas as sociedades que existiram até nós, é história da luta das classes”, lê-se logo no início do *Manifesto*.

<sup>124</sup> Essa é a causa de todas as guerras possíveis, que envolvem os seres humanos.

<sup>125</sup> Isto é, os vários cidadãos de um Estado são iguais perante a Lei, sabendo que são herdeiros ou conquistadores de heranças sociais, económicas, culturais (e académicas) diferentes. E isto faz deles diferentes, colocadas em diferentes classes sociais, etc.

numa pluralidade de ‘identidades colectivas’ (tribo; etnias; raça; etc.) recorrendo aos instrumentos jurídicos: este documento implicará a igualdade (perante a lei) dos seus portadores, independentemente da sua origem e as suas ‘características particulares’, desde que seja cidadão.

Neste documento, estavam descritas as características individuais que, na verdade, variam de um a outro cidadão. ‘Nacional’ aqui já leva consigo o sentido evoluído de ‘país’. Quer dizer, apesar das diferenças entre as pessoas, o documento torna-nos iguais perante a Natio/Constituição = Leis nacionais.

No *The Pan English Dictionary* (1979), na página 532, lê-se na definição de “*identity*” o seguinte comentário: “*Show us your passport to proof your identity*”. Traduzimos: “mostra-nos o seu passaporte para provar a sua identidade”.

Aqui o passaporte explica a *identidade nacional*, isto é, ele é o instrumento para indicar a ‘identidade’ num contexto preciso, ou numa plataforma global onde há diversas ‘nacionalidades’. Não se trata aqui de uma identidade individual, mas de uma ‘identidade colectiva’, perante as demais identidades colectivas, exibível documentalmente por um indivíduo. Carla Susana Abrantes, que pode servir de exemplo, escreve na introdução da sua dissertação de Mestrado algumas palavras interessantes para explicar este termo (Abrantes, 2007: 2):

“Nasci em Nova Lisboa, uma cidade angolana, em 1974. O nome desta cidade foi alterado para Huambo após a independência, momento em que também eu e minha família nos mudamos para o Brasil. Entretanto, esse passado continuou registrado (na minha *carteira de identidade*<sup>126</sup> consta a naturalidade angolana) e operante ao longo de muito tempo. Permaneceu, portanto, na minha identificação e no meu imaginário, essa ideia de uma cidade portuguesa-angolana gravada num tempo antes da independência, o que, pelas vias burocráticas, também me concedeu o ‘direito’ a ter um passaporte português e uma nacionalidade ‘europeia’”<sup>127</sup>.

Na introdução de Carla Abrantes, sublinhamos dois pontos interessantes: (i) *natio/naturalidade* acompanhou-a na ‘Identidade brasileira’; (ii) a época pré-colonial provada nos assentos de nascimento – talvez com mais uma outra razão que ela não menciona – permitiu-lhe ter acesso à ‘nacionalidade europeia’. Os dois pontos são possibilitados por causa da ‘Natio/naturalidade’: a autora seria *angolana* por ‘jus

---

<sup>126</sup> Sublinhado por nós.

<sup>127</sup> Sublinhado por nós.

solis’, talvez também por ‘jus sanguinus’, tendo em conta o seu nome ‘Abrantes’.<sup>128</sup> E como podemos ver, a sua ‘natio’ permite-lhe uma ‘naturalidade angolana’ na cidadania brasileira, e ao mesmo tempo o contexto histórico permite que ela tenha acesso à ‘cidadania europeia’: trata-se do Portugal Ultramarino, o que faz com que, por ter nascido nesta época histórica de Portugal, ela seja, de *jus*, uma ‘europeia’.

Basicamente, ‘identidade nacional’ aproxima-se de *nacionalidade*. Juridicamente os documentos como ‘Bilhete de Identidade’ ou ‘Carteira de Identidade’, ‘Passaporte nacional’, ‘Papeis de cidadania’ ou ainda documentos internacionalmente aceites como ‘Carta de Condução’, para citar apenas este, têm ocupado o valor de ‘suporte da nacionalidade’ e da ‘cidadania’, na linguagem corrente nos ‘espaços fronteiriços internacionais’.

Importa salientar, também, que as identidades associativas autónomas (em paralelo as identidades nacionais) exercem um papel preponderante nas dinâmicas sociais (Parsons, 1969): a ‘sociedade civil’ (Gellner, 1996: 13-16; 80-92), por exemplo. Estas identidades autónomas reanimam a cidadania à margem do Estado, e Habermas é de opinião que esta ‘abertura’ é fundamental na sociedade moderna (Habermas, 1987) por introduzir uma cultura cívica pluralista<sup>129</sup>, oxigenando o terceiro sector (*economia social*), valorizando a *democracia social* através de associações valorativas.<sup>130</sup> A identidade tem – nos espaços de acção colectiva em contraste com Estado – levado a cidadania fora da exclusividade política do Estado. Por esta razão, a cidadania deixaria a sua definição tradicional apriorística, que vimos atrás com Platão. A construção da cidadania – nos tempos modernos – busca aberturas a partir das identidades individuais, identidades associativas, identidades comunitárias ou identidades étnicas: uma cidadania liberal.

Como podemos perceber, a identidade, a cidadania e a cultura têm as suas fronteiras bem delineadas. A sua concorrência implica dois pontos: (1) possibilitar os

<sup>128</sup> A família Abrantes é – entre 1892 até 1967 e de acordo com os arquivos consultados por nós em Angola – das zonas Mbundu (Malange). Ela é mestiça (biológica e culturalmente) e espalha-se nas cidades de Benguela, Huambo e Gulungu Alto (onde ganha outras raízes nativistas). Se assim for a origem da Carla Susana, ela seria angolana por ‘jus sanguinus’, embora no seu caso particular pareça ser ‘jus solis’ angolana.

<sup>129</sup> Cultiva-se, por exemplo, os valores como: tolerância; liberdade de expressão; solidariedade institucional; humanização dos marginais; organização não-mercantil comunitária; promoção da ética; etc.

<sup>130</sup> Pode, geralmente, fundar-se por questão de género (Associações Feministas; Associações dos Homossexuais; etc.), questão ideológica (*Razão Tolerante*, etc.), questão de religião, etc.

espaços valorativos que rentabilizam a participação plural das forças socioculturais na cidadania liberal; (2) oxigenar a auto-estima individual do cidadão nos outros espaços cívicos, na construção do seu Estado-nação (cultura/identidade/cidadania) enquanto processo.

Parece-nos interessante, portanto, inserir neste diálogo as reflexões de Erving Goffman, que se debruçou sobre a identidade em diferentes facetas (individual/colectiva), já que o autor tem consideravelmente trabalhado sobre as questões de ‘identidade individual’, ‘identidade colectiva’, etc. Começamos por citar o autor (Goffman, 1988: 12):

Enquanto o estranho está à nossa frente, podem surgir evidências de que ele tem um atributo que o torna diferente de outros que se encontram numa categoria em que pudesse ser incluído, sendo até de uma espécie menos desejável ...

E o autor, mais tarde, explica o seguinte:

O indivíduo estigmatizado tende a ter as mesmas crenças sobre identidade que nós temos; isso é um fato central. Seus sentimentos mais profundos sobre o que ele é podem confundir a sua sensação de ser uma ‘pessoa normal’, um ser humano como qualquer outro, uma criatura, portanto, que merece um destino agradável e uma oportunidade legítima. Além disso ainda pode perceber de forma geralmente correcta que, não importa o que os outros admitam, eles na verdade não o aceitam e não estão dispostos a manter com ele um contacto com ‘bases iguais’. Ademais, os padrões que ele incorporou da sociedade maior tornam-no intimamente susceptível ao que os outros vêem como o seu defeito, levando-o inevitavelmente, mesmo que em alguns poucos momentos, a concordar que, na verdade, ele ficou abaixo do que realmente deveria ser. A vergonha se torna uma possibilidade central, que surge quando o indivíduo percebe que um de seus próprios atributos é impuro e pode imaginar-se como um não-portador dele.

Já discutimos, anteriormente, alguns aspectos aqui mencionados por Goffman, e não nos parece interessante repetir o assunto. Mas, para resumir este ponto (*nacionalidade; cidadania e identidade nacional*), importa sublinhar o que sumariamente foi aqui abordado, que passamos a enumerar por pontos, tal como percebemos as suas dinâmicas diacrónicas:

- (a) A ‘identidade nacional’ centra-se fundamentalmente nas questões socioculturais, com um pendor histórico de ‘longue durée’, compromissando o indivíduo com o seu ‘Homeland’ (e toda a sua simbologia inerente);

- (b) A ‘nacionalidade’, de modo igual, busca na caracterização sociocultural e socioeconómica o seu aporte de relacionar um indivíduo com um Estado no cenário onde actuam demais representantes de outras *nações* constituintes;
- (c) A cidadania é, antes de tudo, jurídica: pode existir indivíduos com ‘identidade nacional/cultural’ de um Estado-nação diferente da sua cidadania. Face aos novos pacotes de cooperação que juntam vários ‘Estado-nação’, a nacionalidade tem tendência a ceder lugar à ‘cidadania’ liberal, muito além dos ‘espaços nacionais’ delimitados.

A existência (quase cronológica e consequente) destes três pontos supracitados, sua consciencialização em busca de valorização das classes oprimidas (ou que se acham oprimidas) dinamiza, em primeira instância, os grupos societários internos destas classes, o que conduz consequentemente às dinâmicas socioculturais; em segunda instância, fortificam os ‘espaços proto-nacionais’ que emitem ideias ‘insurrectas’ revalorativas e, depois, sucedem – isoladamente ou em correntes sólidas – as ideologias: nasce o protonacionalismo.

## I. Protonacionalismo e nacionalismo

### i. *Protonacionalismo*

Vamos começar com as observações – de ordem histórica – que o professor Eric Hobsbawm tenta construir (Hobsbawm, 2008: 65):

O que precisamente constituía o protonacionalismo popular? A questão é muito difícil, pois implica a descoberta de sentimentos das pessoas não alfabetizadas que formavam a maioria absoluta da população mundial antes do século XX. As idéias deste capítulo estão baseadas nos literatos que liam e escreviam – ou pelo menos em alguns deles –, mas é claramente ilegítimo extrapolar das elites para as massas e dos alfabetizados para os analfabetos, mesmo que os dois mundos não sejam inteiramente separáveis e a palavra escrita tenha influenciado as idéias daqueles que apenas falavam.

Como já avançamos atrás, *demos* que arquitectou o modelo político para gestão dos interesses públicos, encontra dois desafios: (i) organizar *Laos* para congregar uma parte dele na aparelhagem do Estado; (ii) criar uma cidadania

inclusiva, onde os integrantes apresentam diferenças somáticas consideráveis, capazes de dinamizar os *'affaires d'Etat'*.

Eric Hobsbawm encontrará o mesmo problema<sup>131</sup>, e compreende os primeiros objectivos neste modelo político: agregar os letrados (*demos/empregadores*) e os analfabetos (*laos/assalariados*) na construção das 'ideias' e destino do país. Mas é a massa popular que manifestamente deu vida ao 'proto-nacionalismo popular' no século XX. Reconhece-se que os *demos/empregadores* terão certas vantagens (já que confeccionam políticas e integram o jogo, com certo poder económico), mas admite-se também que o tecido sociocultural da segunda categoria (*Laos*), que é a maioria, serve de *'garde-fou'* para evitar qualquer 'doidice de poder'. Portanto, a dicotomia de *alfabetizado/analfabeto* permanece: (i) livre/escravizado, durante toda a época que se formou o protonacionalismo (1870-1917; 1920-1960); (ii) rico/pobre durante todo o período que precedeu e marcou as primeiras etapas no Estado socialista da Rússia; (iii) novos burgueses/serviçais (ou trabalho forçado) que, durante todo tempo e de modo geral, caracterizaram a colonização em África. E, nos tempos contemporâneos, parece-nos que esta dualidade tornou-se classificatória para compreender as ocorrências: empregador/empregado, face à respectiva relação de forças.

Nos três casos, nota-se que o processo da idealização da libertação territorial (administrativo, sobretudo) sucede a uma prévia opressão. Em todos os casos, as *nações territoriais* – de pouca expansão territorial ou exígua densidade populacional e não industrializadas – foram periodicamente invadidas pelas expansões imperialistas. Desenhou-se uma nova anatomia social: invasor/invadido, alógeno/indígena, os quais tiveram que partilhar um mesmo território em tenso desacordo, mas tendo possibilitado 'heranças sociais comuns'. Geralmente, as culturas externas impõem e constroem modelo de *cultura estandarte*, como plataforma de normalidade social. Com esta estratégia, as sociedades resistentes vão buscando novas reformas, de modo a integrarem-se nas novas normas. As sociedades 'fugitivas' resistentes, ora são 're-invadidas' pelas novas 'condições administrativas',

---

<sup>131</sup> "... existiam identificações pré-nacionais, étnicas, religiosas ou similares, entre as pessoas, e eram, como ainda são, obstáculos mais do que contribuições à consciência nacional, e rapidamente mobilizadas contra os nacionalistas pelos senhores imperiais; daí os constantes ataques às políticas imperialistas do 'dividir para dominar', contra o encorajamento imperial do tribalismo, comunitarismo, ou o que fosse que dividisse os povos que poderiam ser, mas não eram, reunidos sob uma única nação" (Hobsbawm, 2008: 165).

ora são cordialmente convidadas a integrar a construção do ‘lugar-comum’, dependendo dos contextos.

Se nos basearmos nos trabalhos de Benedict Anderson, Anthony Smith e Ernest Gellner, percebemos que o protonacionalismo alcança-se geralmente em: (a) associações culturais, pois elas reivindicam os modelos das suas culturas (outroa negadas) como válidos, ao lado dos modelos ‘oficiais’ invasores/imperialistas (Anderson, 1983:39); (b) etnicidade surge com o propósito de defender as populações autóctones perante as injustiças sociais instaladas (Gellner, 1983; Smith, 1986). O conflito entre ‘Nós’ e ‘Eles’ – potencialmente identitário (Goffmann, 1988) – acompanha toda a evolução do protonacionalismo, já que a aproximação entre os ‘invasores’ e os ‘autóctones’ é inevitável, quer no novo mosaico demográfico ou novo tecido anatómico social, quer na vontade comum de viver em harmonia e beneficiando de uma cidadania inclusiva (cf. Hobsbawm, 2008: 203-210). Trata-se da construção dos capitais sociais e da construção das riquezas num mesmo território, mas com diferentes heranças sociais e distribuição desigual dos ‘espaços sociais’.

Nobert Elias resume isto desta maneira (Elias, 1994: 171):

Uma investigação mais minuciosa dos processos educacionais que desempenham papel decisivo na formação das imagens do **eu** e do **nós** dos jovens lançaria mais luz, e rapidamente, sobre a produção e reprodução das identidades-**Eu** e **Nós** ao longo das gerações. Mostraria como as relações cambiantes de poder, intra e interestatais, influenciam a formação dos sentimentos nessa área. Na verdade, a manipulação dos sentimentos em relação ao Estado e à nação, ao governo e ao sistema político, é uma técnica muito difundida na práxis social. Em todos os Estados nacionais, as instituições de educação pública são extremamente dedicadas ao aprofundamento e à consolidação de um sentimento-Nós exclusivamente baseado na tradição nacional.

Entre 1870 e 1917, a Europa produz ideias profícuas e interessantes sobre o Estado-nação (Hobsbawm, 2008): tudo parte da ‘invenção da tradição’, que alcançaria a formação de Estados nacionais modernos, tal como se exemplifica com o nascimento do Estado Socialista Russo (1917). Benedict Anderson – partindo da religião e parentesco – aponta os suportes culturais como bases de um Estado-nação.

De forma resumida, o ‘protonacionalismo’ precede ao ‘nacionalismo’ e é o período em que o discurso nacionalista se forma e se consubstancia. Esta fase fundadora do nacionalismo é marcada por, mais ou menos, quatro etapas: (i)

delimitação dos ‘espaços territoriais’ fragmentários face às rupturas, e inoperacionalização do sistema socioeconómico imposto (geralmente revogado como exploratório); (ii) a formação dos ‘espaços socioculturais’ divergentes torna-se efectiva e, devido ao desentendimento das partes, a descontinuidade da cooperação é celebrada pelas aspirações reaccionárias; (iii) o diálogo possível entre os ‘espaços territoriais’ e os ‘espaços socioculturais’ não elimina as predefinições ideológicas das ideias gerais divergentes; (iv) formação das ideologias nacionalistas como ‘vontades colectivas’ redefinidoras (geralmente assumidas por uma elite), a partir do passivo sociocultural auto/sobre-valorizado, para lançar ensaios de opções correctivas sobre as ideologias predefinidas.

Especificamente na Europa – no século XVI – assistiu-se à criação das ‘proto-nações’ com ideologias religiosas, no caso a Inglaterra protestante e a sua Igreja Anglicana, por exemplo. Seguiu-se a época, já no início do século XVIII, da formação de Estado-comércio, que expandiu fortemente as ‘identidades proto-nacionais’ (Anderson, 1983). Depois da revolução industrial nasceu o Estado-indústria, que além de propagar novas tecnologias, estes Estados serão fortificados pelo poder militar que conquista e expande as línguas das suas novas *nações* (Mann, 1992: 137-165).

## ii. *Nacionalismo*

Definindo de forma breve o *nacionalismo*, os lexicógrafos têm utilizado dois termos ‘sinonímicos’: (1) patriotismo; (2) nacionalidade.<sup>132</sup> Parece que, vulgarmente, estes dois termos são muito familiares. Além de significar ‘amor à pátria’, o patriotismo quer dizer ‘seios da mulher’, na linguagem popular. Desde a tenra idade e os primeiros anos de escolaridade, as crianças aprendem canções que celebram a *sua* pátria, assimilada a ‘aura da mãe’, razão pela qual, talvez, o mesmo termo signifique ‘seios da mulher’ ou, melhor, ‘seios da mãe’. Trata-se de uma imagem que nos obriga a retribuir algum ‘bem’ a alguém de quem fomos beneficiários durante os ‘anos da nossa inocência’. Os ‘seios da mãe’ constituem a imagem de uma ‘dívida impagável’,

<sup>132</sup> O sentido de nacionalidade – que se associa ao *nacionalismo* – encontra duas explicações. Os lexicógrafos franceses definem o termo como “pertença jurídica a uma nação”.



àquela que ‘cuidou’ de nós quando ‘ainda eramos inocentes/vulneráveis ao mundo’. Daí, como é cantado durante a formatura militar, a *pátria* (bem-comum) torna-se algo para defender mais do que as nossas ‘próprias vidas’<sup>133</sup> (bem individual). Em língua francesa<sup>134</sup>, ‘nacionalismo’ indica o interesse nacional acima do interesse particular (sentido político, mas também popular).

Qual é a opinião dos especialistas que se debruçaram sobre o tema?

Anthony Giddens define o nacionalismo como (1981:190-191):

the existence of symbols and beliefs which are either propagated by elite groups, or held by many of the members of regional, ethnic, or linguistic categories of a population and which imply a community between them.

As observações que este autor faz sobre o ‘fenómeno nacionalista’ cativam-nos a atenção por três factores: (i) ele consagrou cerca de dois volumes à *Crítica contemporânea do materialismo histórico*, onde o autor associa este fenómeno às consequências da Revolução Francesa e, quantitativamente, esta tese é verificável; (ii) ele ilustra dois surgimentos e procura saber as razões: (a) surgimento do capitalismo ao mesmo tempo da criação do modelo de Estado-nação moderno (Giddens, 1981:191; Weber, 1982: 343-344); (b) a divergência no nacionalismo, por um lado tido como instrumento dos novos governos para congregar as diferenças, e por outro lado, o próprio nacionalismo aparentar-se como o instrumento de exploração das massas/*laos* pela elite/*demos* (Giddens, 1985:220); (iii) Giddens ilustra quanto o modelo europeu do nacionalismo retrata peculiarmente os seus problemas socioeconómicos e sociopolíticos (Giddens, 1981; 1985), e adverte-se de evitar toda generalização *à la lettre* deste modelo para o resto das sociedades.

Partindo de quatro fases (ou três, consoante vários estudiosos) do protonacionalismo – baseando nas densas pesquisas de Michael Mann – o nacionalismo não terá existido logo depois à expansão militar, que é ao mesmo tempo

---

<sup>133</sup> Nos seus diálogos, Sócrates faz perceber isso aos jovens (ver adiante).

<sup>134</sup> Os lexicógrafos ingleses são de opinião que “nacionalismo” é (Giddens, 1981: 191):

- 1) Spirit or aspirations common to the whole of a nation.
- 2) Devotion and loyalty to one's own country; patriotism.
- 3) Excessive patriotism; chauvinism.
- 4) The desire for national advancement or political independence.
- 5) The policy or doctrine of asserting the interests of one's own nation viewed as separate from the interests of other nations or the common interests of all nations.

a industrialização. As razões deste atraso parecem-nos relativamente aceitáveis (Mann, 1992:162):

There were two principal causes: on the one hand, the emergence of commercial capitalism and its universal social classes: on the other, the emergence of the modern state and its professional armed forces and administrators. Conjoined by the fiscal-military pressures exerted by geopolitical rivalry, they produced the politics of popular representation and these formed several varieties of modern nationalism.

Se consideramos estas razões e contextualizarmos a História desta Europa expansionista, percebe-se que a elite/minoria optou por: (i) fabricar a ‘Cultura nacional’, congregando todas as componentes culturais dos grupos societários do território reclamado como nação (através da Educação Nacional); (ii) retomar o termo *povo* (com toda a sua complexidade, que já sublinhamos atrás: *demos*, *Laos*, *ethnos*) para passar verniz por cima das ‘apelações separatistas’ e étnicas das populações; (iii) redefinir os ‘grandes centros’ das massas e modernizá-los para responder aos novos desafios. Destes ‘grandes centros’ de ordem cultural, social, económica e política, apenas as ‘Forças Armadas’ são tidas como fundamentais, pelo facto de impor ordem.

Os dois primeiros pontos levam-nos a estabelecer uma comparação entre ‘etnicidade’ e ‘nacionalismo’, já que nas quatro últimas décadas do século XX, percebeu-se que, pelo menos na Europa, o nacionalismo está intimamente ligado com a etnicidade. Para percebermos isto, importa fazermos algumas releituras necessárias sobre as teses de Anthony Smith e as de Ernest Gellner, por um lado. Por outro, o que interessa principalmente nosso tema, fazer uma comparação sumária (e não profunda, pois seria motivo de um outro trabalho) das suas discussões teóricas, sublinhando o que nos interessa aqui neste trabalho.

John Breully (1993) traz uma discussão interessante e complementar entre A. Smith e E. Gellner<sup>135</sup>: no nacionalismo – quando é lançado – o seu conceito é distribuído por duas encenações: (i) ideologização dos suportes de uma dada *nação étnica* na concorrência doutrinal entre várias propostas; (ii) sobrevalorização do ‘Sujeito étnico’ no mercado democrático, possibilitado pela variedade e diálogo de

---

<sup>135</sup> Ambos são tidos como teóricos importantes da *nação* ou Estado-nação moderno. Nesta lista dever-se-á incluir Anthony Giddens que discutiu, também, o problema da multiplicidade daquilo que é moderno: moderno deixava de significar novo/actualizado; e tradicional deixava de ser antigo/arcaico (Giddens, 2002:25, 81). Nesta linha aconselhamos Eisenstadt, 2007

nações étnicas. Nos dois momentos, o nacionalismo aparece não como a ‘unicidade’ de uma nação modelo, mas, geralmente, como a ‘pluralidade somática’, quer de uma *nação-modelo*, quer de várias. A definição que nos fornece Anthony Smith sobre a etnia (e etnismo, que proporciona) parece explicar isto.<sup>136</sup>

Para Smith, a etnicidade congrega uma série de elementos simbólicos: as pessoas pertencem ao mesmo ancestral histórico ou mítico, partilham as mesmas crenças e modos de viver, apresentam o mesmo comportamento, falam a mesma língua, com seus respectivos idiomas, definem em convergência a sua *nacionalidade*, etc. Isto é, para Smith, a etnicidade pode ser resumida nos seguintes pontos: (i) um etnónimo identitário (Smith, 1991: 25); (ii) um ancestral-herói comum e mitos que associam os membros étnicos (Smith 1991: 33); (iii) sítios e reservas fundiárias invioláveis que ocupam; (iv) o grupo dispõe de uma cultura própria, língua, religião, usos e costumes, com as suas instituições (ou remanescência destas), observadas por cada membro do grupo (Smith 2002: 15). Estes pontos fazem da etnicidade o núcleo consistente da coesão comunitária, e ainda é operacional quando os membros constituintes são distanciados das suas terras *sagradas*. A *nação* é, na sua base, étnica tal como o autor tenta mostrar com o exemplo da *nação* Britânica ou Francesa. Ou seja, a *nação étnica* é o modelo-origem preponderante de *Estado-nação* moderno, pois o *nacionalismo* seria a sua manifestação na: (i) criação da literatura baseada na cultura étnica/comunitária (Sá, 2012); (ii) fomento da ‘nação orgânica’ a partir da homogenização que alcança ao Estado independente; (iii) sobrevalorização dos sítios e terras históricas/sagradas; (iv) distribuição das funções sociais na base étnica.

Para Ernest Gellner, a *nação* é o conjunto de grupos societários que manifestam a vontade de viver juntos. Funda-se na base de: (i) vontade comum; (ii) identificação voluntária (individual ou colectiva); (iii) lealdade e solidariedade; (iv) medo (face às inseguranças) e/ou coerção e compulsão (Gellner, 1983: 15). Nesta base, a *nação* seria o resultado de duas condicionantes: por um lado, uma elite política e intelectual basicamente pluri-cultural (à frente do Estado) que impõe uma cultura partilhada (consciente de *cross culture*) numa dimensão territorial nacional; por outro, a lealdade do indivíduo que garante o ‘bem-estar económico’ e cultural, e

---

<sup>136</sup> Aconselhamos a edição de Gopal Balakrishnan, *Mapping the Nation*, onde os dois autores apresentam artigos interessantes: Breuilly, 2000:146-174; Smith, 2000:175-197. Outro artigo de alguma importância, mais ou menos igual, é o de Otto Bauer, 2000:39-77.

não busca fundamento na etnicidade, mas sim na *nacionalidade* (juridicamente definida pelo Estado: ‘contrato social’, na base da Constituição, entre vários grupos societários com propósitos de viver juntos). Assim sendo, Ernest Gellner acha que as *nações* não são necessidades universais, como os Estados, já que estes não emergem necessariamente nem forçosamente nas condições de uma *nação* (étnica/eticidade) preexistente.

Assim sendo, Ernest Gellner define diacronicamente o nacionalismo na base da produção (pré-agrária; agrária; industrial), ao passo que para Anthony Smith o nacionalismo seria a politização e territorialização do sentido de etno-centrismo. Os dois autores admitem a importância da etnicidade no nacionalismo: enquanto E. Gellner prefere buscar as bases económicas como seu impulso, que alcança o *Estado-nação* como ‘vontade cultural e política de todos’, A. Smith<sup>137</sup> busca na etnicidade uma ‘vontade comum histórica’.<sup>138</sup>

Em relação à tipificação das teorias sobre o *nacionalismo*, Josep Llobera apresenta-nos uma interessante proposta, acrescentando assim na lista de autores, outros nomes importantes de quem, também, consultamos alguns textos no nosso estudo.<sup>139</sup> Fala-se de teorias:

- (a) Primordialista e socio-biológica (Geertz, 1973; Reynolds, 1983);
- (b) Instrumentalista (Barth, 1969);
- (c) Modernistas ou modernização das teorias (Smith, 1981<sup>140</sup>; Gellner, 1985<sup>141</sup>; Giddens, 1981e 1985<sup>142</sup>; Breuilly, 1993);
- (d) Evolucionistas (Anderson, 1983).

Das leituras feitas por nós, preferimos mencionar aqui as linhas gerais de Anthony Smith e Ernest Gellner. Familiarizamo-nos com as demais teorias, e a tipificação que nos oferece Josep Llobera pareceu-nos uma justificação aceitável, já

---

<sup>137</sup> “We cannot understand nations and nationalism simply as an ideology or form of politics, but must treat them as cultural phenomena as well. That is to say, nationalism, the ideology and movement must be closely related to national identity, a multidimensional concept, and extended to include a specific language, sentiments and symbolism.” (Smith, 1991: vii).

<sup>138</sup> Ambos os teóricos divergem apenas na escolha de propósitos: Gellner parte de uma leitura dos Estados Unidos – um exemplo moderno – ao passo que Smith busca sua justificativa nas bases históricas.

<sup>139</sup> Estamos a falar, principalmente, de Benedict Anderson; Paul Brass; Anthony Giddens; Eric Hobsbawm, Frederick Barth, Erving Goffmann e Michael Mann.

<sup>140</sup> Este autor se enquadra na ‘comunicação social’ que busca os ‘códigos e suas linguagens’ e sua mundi-visão como linha de tipificação.

<sup>141</sup> Ele é geralmente tido como ‘marxista’.

<sup>142</sup> Também marxista, ou melhor materialista, politico-ideológico.

que os restantes teóricos convergem essencialmente na: (i) forma como é construído o nacionalismo; (ii) origem plural da *nação* e a importância do *nacionalismo* neste demorado processo.

Como vimos com diferentes especialistas, e podemos resumi-los, o nacionalismo é tido como responsável pela efectivação de Estado-nação (Giddens; Smith<sup>143</sup>; Hobsbawm<sup>144</sup>). Isto do ponto de vista da ‘leitura histórica’ dos factos: assim foi com a Itália, com a Alemanha, com a França, etc.

(a) *Criação do sentimento de pertencer a um mesmo Estado-nação:*

- (i) Reconhecer e salvaguardar os ‘espaços socioculturais’ existentes e excessivamente divergentes, quer como ‘reserva sociocultural’ na definição da ‘identidade nacional’, quer através de ‘mitos’, quer através de ‘lugares-comuns’.
- (ii) Alcançar as dimensões de ‘povo’ (um ‘só’ povo, no sentido figurado) com uma mesma língua (ou uma língua será oficial, outras serão *nacionais* por ser heranças socioculturais das *nações-etnias*) e constituir a ‘História comum’ dos novos membros da *nação*.
- (iii) Tornar diversas ‘natio’ co-responsáveis do Território-Cidade, o que as tornava iguais; suscitar o sentimento de querer ‘viver juntos’, com a mesma igualdade perante a Lei, quer através de programas concretos na Educação Nacional, na distribuição dos rendimentos ao Território-povo e na proporção de ‘olhar’ o ‘assunto público’ de interesse do ‘cidadão comunitário’.

(b) *Manter a ordem e salvaguardar os ‘espaços territoriais’:*

- (i) Unificar os ‘espaços territoriais’ só pode ser por via da ‘Defesa Nacional’, um conceito de ‘violência permitida’ contra toda a violação externa;
- (ii) Criar diálogo nas relações de reciprocidade dos ‘espaços socioculturais’, como forma de integração, oxigenando o processo (longo) de unificação dos ‘espaços territoriais’, através de símbolos de homogeneia (que se manifestam, comportamentalmente, em vontades colectivas).

---

<sup>143</sup> Anderson, de modo igual, fala desta questão. Mas preferimos limitarmo-nos aos dois citados, por razões simples: desenvolvem teorias logicamente sustentáveis e ricas, embora em Gellner, por exemplo, alguns factos não se enquadrem bem em algumas afirmações. Ele nega toda a força cultural nas sociedades industrializadas, enquanto recentemente, em todo o planeta, assistimos aos actos nacionalistas ou a insurreições com caril étnico, quer no Canadá/Quebeque, Catalunha/Espanha, País de Gales e Escócia, no Reino Unido, etc.

<sup>144</sup> Eric Hobsbawm é de opinião que o Estado proporciona a nação (Hobsbawm, 2008). Daí, como dizem os polacos, “É o Estado que faz nações” (Josef Pilsudski, citado por Paulo de Carvalho, 2002).

(c) *Reconstruir um modelo onde as partes se revejam e percebam a inviolabilidade dos ‘pactos’ celebrados:*

- (i) Institucionalizar a amizade, através de pactos/alianças e da Constituição, requer a participação de todos, mas nem sempre é de imediato, por diversas razões: insatisfação entre as partes na integração ou partilha de recursos; incongruência ideológica ou mesmo das forças.
- (ii) Delegar os poderes de execução no Estado: “conjunto das instituições que detêm o monopólio do uso legítimo da força dentro de um determinado território” (Weber, 2011). Ele representa a supremacia e cria uma nova simbologia de pertença (Hino Nacional; Bandeira, para citar os mais tradicionais). Na verdade, o Estado parece a emanção da nação, para tomar conta do que é público (visão republicana, talvez).
- (iii) Reconhecer outros ‘centros de poderes secundários’ (sociedade civil, economia social, por exemplo) que auxiliam o Estado para resolver alguns dos inúmeros ‘problemas nacionais’ que afligem o povo (conjunto de populações unificadas sob um novo denominativo comum).

Acabamos de resumir aqui o processo que o nacionalismo leva para edificar uma *Nação*, ou melhor, *Estado-nação*. E como vimos, este processo carrega todas as contribuições necessárias para uma estrutura definicional da nacionalidade ou da cidadania que corresponde ineluctavelmente às particularidades históricas.

O caso americano – que serviu de modelo no nosso tema – tenta ilustrar que só pode existir um Estado-nação através da *democracia*. Teoricamente, percebe-se que o ‘diálogo nacional’, durante todo processo histórico do nacionalismo, se sirva da ‘vontade comum’ de pertencer à *mesma* nação. Como veremos, mais adiante, nem sempre é o caso.<sup>145</sup>

Antes de terminar este capítulo, importa comentarmos um bocado a noção que Henri Lefebvre introduz em relação a *nação*, enquanto espaço mental reproduzido na prática humana. Começamos por citá-lo (Lefebvre, 2007: 111-112):

“As a way of approaching the history of space in a more concrete fashion, let us now for a moment examine the ideas of the nation and

---

<sup>145</sup> O politólogo Antoine Sfeir é de opinião que “Au moment que *Patriot Act* a été adopté, la démocratie a cessé d’exister en Amérique...”, disse ele (Março de 2012).

of nationalism. How is the nation to be defined? Some people — most, in fact — define it as a sort of substance which has sprung up from nature (or more specifically from a territory with 'natural' borders) and grown to maturity within historical time. The nation is thus endowed with a consistent 'reality' which is perhaps more definitive than well defined. This thesis, because it justifies both the bourgeoisie's national state and its general attitude, certainly suits that class's purposes when it promotes patriotism and even absolute nationalism as 'natural' and hence eternal truths. Under the influence of Stalinism, Marxist thought has been known to endorse the same or a very similar position (with a dose of historicism thrown in for good measure). There are other theorists, however, who maintain that the nation and nationalism are merely ideological constructs. Rather than a 'substantial reality' or a body apporated, the nation is on this view scarcely more than a fiction projected by the bourgeoisie onto its own historical conditions and origins, to begin with as a way of magnifying these in imaginary fashion, and later on as a way of masking class contradictions and seducing the working class into an illusory national solidarity. It is easy, on the basis of this hypothesis, to reduce national and regional questions to linguistic and cultural ones — that is to say, to matters of secondary importance. We are thus led to a kind of abstract internationalism”.

“Both of these approaches to the question of the nation, the argument from nature and the argument from ideology, leave space out of the picture. The concepts used in both cases are developed in a mental space which thought eventually identifies with real space, with the space of social and political practice, even though the latter is really no more than a representation of the former, a representation itself subordinate to a specific representation of historical time.”

Henri Lefebvre é mais conhecido pela sua teoria de ‘espaço’, e como utilizamos constantemente as suas aceções para compreender as realidades angolanas, importa salientar aqui quatro aspectos em relação à *nação*:

- (a) Nação como ‘espaço social’: habitado por pessoas, com heranças sociais diferentes, este espaço é sempre plural, dinâmico e metamorfoseia-se constantemente. Isto é, preconcebida ou criada instantaneamente por seus constituintes, a ‘nação’ apresenta as assimetrias sociais, senão herdadas, pelo menos proporcionadas pelas divergências que a compõem.
- (b) Nação como ‘espaço mental’: as assimetrias geográficas que proporcionam diferentes corporizações socioculturais aos constituintes da ‘nação/espaço’ não eliminam os ‘espaços mentais’ existentes no ‘Eu’ e no ‘Outro’” (Smith, Gellner e Mann provam-nos nas suas teorias que a *nação* é antes de mais um ‘espaço mental’, dinâmico).
- (c) Nação como ‘espaço físico’: o território feito ‘nação’ ou Estado, por uma história comum dos constituintes. Os seus limites físicos são imaginários, pois os ‘espaços mentais’ não estão fixos na superfície territorial. Este

espaço pode expandir-se, dependendo das bases programáticas na qual a ‘nação/espaço’ se funda.<sup>146</sup> De modo igual, ele pode também dividir-se<sup>147</sup> continuamente.

- (d) Nação como ‘espaço imaginário’: criada por mitos e outros arranjos que, a priori, são “imaginações ou programas por efectivar”, a ‘nação/espaço’ é sempre imaginária no seu início. Nesta ordem de ideias, poderá ser ‘imaginário individual’ (mente monarquista) ou ‘imaginário colectivo’ (mente colectiva da Elite).<sup>148</sup>

Estes aspectos irão se verificar nas nossas releituras, análises e resultados. As partes constituintes de uma nação/espaço – tal como já focadas em Anthony Smith, Ernest Gellner e mesmo Max Weber – são antes de mais a ‘pertença colectiva’ e não desaparecem concretamente. As rupturas históricas desenham ‘espaços sociais’ e toda a tipificação do seu *habitante*. Ora, este é local, regional e, depois, nacional. Esta realidade é fixada – antes de tudo – no *espaço mental*, antes que se reproduzam nas práticas humanas. Esta fixação determina, de modo igual, como eles reproduzem os seus espaços locais.

Ao admitir a necessidade de gestão de espaço mental, óbvia seria a gestão do espaço social. O reconhecimento da multiplicidade de espaços implica a *vontade* de construir um ‘lugar-comum’, de reconhecer o ‘Outro’, não como estrangeiro, mas sim um parceiro do ‘Eu’. Nasce, por isto, um contrato: (i) gradualmente os espaços são aproximados consoante determinados normas e cuja continuidade é condicionada pelas mesmas normas; (ii) *espaço orientador*<sup>149</sup> que tem vantagens de confeccionar, com ligeira ou falsa participação dos demais agentes sociais, as instituições apropriadas para execução destas normas/leis, como forma de garantir a ‘*nationalhood*’: institucionalização de amizade entre os constituintes simbólicos.

Os espaços sociais constituem núcleos ou, se nos é permitida a expressão, ‘blocos moleculares’: os integrantes destes blocos são unitários – como *Ethnos* que já tratamos atrás – mas neles sobrevivem diversos *espaços sociais* que participaram na sua uniformização ao longo dos tempos. Os núcleos burgueses – espaços orientadores

---

<sup>146</sup> As bases norte-americanas são expansionistas. Daí, os Estados Unidos de América começaram com 13 Estados e terem alcançado 52 Estados.

<sup>147</sup> U.R.S.S. construiu-se num cenário de aliança *necessária*, e destruiu-se num cenário de democracia *consequente* (depois da queda de muro de Berlim).

<sup>148</sup> Em relação a Angola, podemos citar Pepetela, com *O nascimento do império*.

<sup>149</sup> Quer dizer ‘burguesia’, na linguagem de Lefebvre e outros marxistas. Pode também significar empregador.



– ocupam o epicentro dos suportes institucionais que regularizam os demais (*espaço/nação*). Aquilo que Lefebvre chama de ‘*nationhood*’ – enquanto espaço/nação – proporciona duas leituras: (i) implica a existência de um mercado gradualmente construído ao longo da história e consoante as rupturas históricas. Trata-se de um mercado complexo, juntando as relações comerciais, e as conexões possíveis entre os *agentes* destas relações e os *espaços* que ocupam. Este mercado subordina os ‘mercados locais/regionais’ ao ‘mercado nacional’, partindo de uma hierarquia de níveis, a ponto de formar ‘*Homeland*’; (ii) acarreta a violência – a violência do Estado Militar, seja ela feudal, burguesa, imperialista ou outra qualquer variedade. Por outras palavras, trata-se do poder político controlando e explorando os recursos do mercado ou o progresso das forças produtivas através de leis (Lefebvre, 2007: 112). Voltaremos a esta interessante leitura quando falarmos, especificamente, dos agentes que compõem os *a-priori ontológicos* da angolanidade (ver o último capítulo).

Partindo da tese de Henri Lefebvre, há duas perspectivas importantes quer na *nação*, quer no *Estado-nação*, enquanto espaço: (a) *nação*: conjunto de vários espaços socio-históricos em permanente diálogo – que pode ser expresso com conflito ou com cooperação – com garantia dos seus territórios e seus símbolos; (b) *Estado-nação*: é um ‘espaço representativo’, que regulamenta a coesão das diferenças com base nas Leis, mitos, lugares sagrados e toda uma simbologia tida como um pacto de todas as forças sociais constituintes. Desta feita, o nacionalismo torna-se um recurso ideológico importante, cuja modernidade ilustrou-se como “pragmatismo dos agentes e espaços da *nação*”.

De forma resumida, neste capítulo notou-se que:

- 1) Se o ‘sujeito comunitário’ é produto da natureza – pelo facto de que todo o ser é produto da comunidade onde está integrado – percebe-se que a *nação* se baseie nas relações de solidariedade mecânica; ora, se o ‘sujeito individual’ é forçado a estabelecer ‘relações’ com o Outro, poder-se-á perceber quanto a *nação* necessitaria das relações de solidariedade orgânica/regulamentar, expressas na livre vontade dos constituintes.<sup>150</sup>

<sup>150</sup> Na mesma compreensão, Ana Lúcia de Sá escreve o seguinte: “a *nação* mantém uma relação dialéctica com a comunidade, traduzida num sentido de ideal comum partilhado, de consciência colectiva e de pertença” (Sá, 2012:141). Na verdade – e se partimos da etimologia mesmo da *nação* – percebe-se que há três momentos: (i) o conceito, inicialmente, explica a pertença de vários ‘Sujeitos’ a

- 2) O ‘Sujeito comunitário’, sendo produto de uma colectividade dinâmica, desenvolve – por necessidade ou por inúmeras razões estéticas – um conjunto de símbolos (língua, crenças, danças, etc.) que permitem que institua, defenda, o seu ‘núcleo comunitário’ e desenvolva conceitos e ideologias (no caso, o nacionalismo<sup>151</sup>) que constituem, ao mesmo tempo, expressão colectiva (etnicidade) e expressão do Eu (o *poder*: Eu subjectivo e Eu colectivo).
- 3) Tendo em conta que o ‘Sujeito individual’ possa desenvolver identidades individuais, que constituíssem seus capitais sociais, dois sistemas de ‘vida colectiva’ fazem com que não se perca a sua pertença à comunidade: (i) a mecânica dos símbolos sob oxigenação do duelo entre ‘Eu Subjectivo’ e ‘Eu Colectivo’<sup>152</sup>; (ii) ambientação de ‘Sujeito social’, ‘Sujeito cultural’ e ‘Sujeito político’, a partir da relação das necessidades e relação das forças,<sup>153</sup> dentro de um espaço físico limitado.

Será na base destes três pontos que se irá balizar a compreensão das relações desenvolvidas na efectivação de Estado-nação, considerando o estrito vínculo com a *nacionalidade/cidadania*<sup>154</sup> e com o próprio ambiente que se busca para fortalecer toda a sociedade organizada. Estes processos operaram-se de mãos dadas com

---

um ‘espaço repartido’. Daí o conceito de Mãe, de Natalidade que, tautologicamente, refere-se ao território: lugar onde se nasce; (ii) no segundo momento, *nação* identificará os símbolos ligados ao ‘Sujeito’, consoante a sua ‘natalidade/habitabilidade’: aqui importa realçar a variedade cultural, social e mesmo político na construção da comunidade nacional; (iii) a modernidade – que é multiplicidade dos tempos (Eisentadt, 2007) – permite que, através da concorrência, várias forças oriundas de espaços diferentes e formas, todos consoante diferentes ‘tempos sociais’, criem Estado-nação, partindo de um ‘núcleo central’ que se chama Estado.

<sup>151</sup> Por esta razão, *nacionalismo* é usualmente associado a ideologia política e sentimentos, a doutrina ou atitude e simbologia. Anthony Smith partilha esta visão (Smith, 2002: 7-8; 2006:20). Para ele, o nacionalismo é a expressão dos valores de uma *nação* nela fundamentados (cf. Breilly, 2000: 146-174).

<sup>152</sup> Aqui o ‘Sujeito’ é possuidor de valores simbólicos que permitem comportar-se de uma forma particular. Dois sujeitos que se comportam da mesma forma, expressam nitidamente a sua pertença a uma mesma comunidade. Neste caso, cada um contribui – ainda com as suas identidades individuais –, na dinâmica da sua comunidade e garante a continuidade dela.

<sup>153</sup> ‘Sujeito social’, ‘Sujeito cultural’ e “‘Sujeito político’, dinamizam toda a sociedade. O meio influencia, sobremaneira, para que todo o indivíduo seja estes três sujeitos ao mesmo tempo. No primeiro, ele expressa todos capitais e heranças sociais que fazem com que a sua acomodação seja devidamente parametrizada no espaço e no tempo. No segundo, o comportamento perante a Natureza e a peculiaridade do Sujeito em a transformar – em busca das satisfações e visões estéticas – permite que o Sujeito não se limite à animalidade. Já no último, a necessidade de organização enquanto grupo, e de destacar-se neste grupo com aquisição de novos capitais, torna-o potencialmente *político*.

<sup>154</sup> Partiremos da equação seguinte: (a) nacionalidade é a identificação do ‘Eu subjectivo’ enquanto um Sujeito colectivo, pelo facto de partilhar os mesmos códigos e integrar as mesmas simbologias que os ‘seus’; (b) cidadania é, portanto, a identificação dos deveres e direitos cívicos que o ‘Eu subjectivo’ se compromete com a instituição constituinte (das Leis) que, em contrapartida, lhe garante integridade física e prosperidade. Os tempos filosóficos aproximaram estes dois blocos definicionais, desde o século das Luzes, tempo que surgiu a Revolução Francesa; século em que se formaram os primeiros modelos de Estado-nação moderno, quer na Europa quer na América do Norte.

capitalismo e a industrialização, pelo menos no Ocidente.<sup>155</sup> Daí a ideia de que a institucionalização de Estado-nação esteja vinculada com a ‘nação’ da elite.<sup>156</sup> O modelo de Estado-nação que surge durante a industrialização e o capitalismo, fortificou-se no sentido de exploração do Homem pelo Homem: a urbanização concebida pela Elite (detentora de capitais) pode ser vista como uma forma de controlar o *Laos* e o *Demos*, dentro das condições jurídicas e de compromissos instituídos.<sup>157</sup>

Vamos paragrafar com o professor Eric Hobsbawm, que é da seguinte opinião (2008:195):

Concluirei com algumas reflexões sobre o nacionalismo nesta última parte do século XX. À primeira vista houve, em todo o mundo, um triunfante avanço do ‘princípio de nacionalidade’. Hoje todos os Estados do planeta, pelo menos oficialmente, são ‘nações’; todos os movimentos de libertação tendem a ser movimentos de libertação ‘nacional’.

Percebe-se que o ‘princípio de nacionalidade’ é um ganho de movimentos nacionalistas em busca das independências dos seus países – multi-étnicos, por sinal – que são, nos dizeres deste ilustre historiador, oficialmente, ‘nações’. Há, portanto, uma pergunta – se partirmos desta acepção de E. Hobsbawm – em relação à nação definida pelo ‘princípio de nacionalidade’, no século XXI, que precisa de um Estado (no sentido de Webber) e de uma cidadania forte (por sua vez baseada neste ‘princípio de nacionalidade’). Daí, será o Estado-nação garante do diálogo da diversidade étnica, presente nos movimentos da libertação?

---

<sup>155</sup> Foram associados os tempos da industrialização e da democratização do mundo, quando consequentemente a urbanização estava na sua fase de “controlo dos habitantes” pela Elite. Henri Lefebvre, aliás, acha que os períodos agrário, industrial e urbano efectivaram suas passagens com “tempos intermediários” que levaram que, ainda que vivamos no período urbano, as reminiscências do período industrial ainda está presente. Quer dizer, a Era urbana – precedida pelo período rural que a industrialização apresentou os primeiros modelos da urbanização – leva a Elite controlar os demais.

<sup>156</sup> A “nação” da elite significa: (i) projecto que uma elite plural e ciente das diversidades *étnicas* de cada integrante; (ii) uma nação que parte das utopias, dos pensamentos a volta de vários modelos inerentes as forças sociais dos constituintes deste projecto; (iii) “espaço de comando” ou organizador de um conjunto dimensionalmente maior. E, este “espaço de comando” é geralmente possuidor de capitais académicos, sociais e culturais finos.

<sup>157</sup> A criação de “bairro social” para pessoas humildes, com poucos capitais académicos e sociais levá-los a uma total submissão perante o Estado e, ispo facto, perante aqueles que dirigem as instituições deste Estado. Há momento em que o Estado empresta dinheiro ou serviços ou mesmo inteligência para levar avante “projectos de urbanização” ao benefício da Elite emprestadora, e ao detrimento do povo devedor. Numa outra palavra, o Estado legitima a exploração do povo, e torna este devedor moral perante a Elite. E, no exercício da cidadania – votos – a Elite beneficia de alguma reverência do seu eleitor.

Vamos aceitar provisoriamente a resposta que estaria numa consideração de Hobsbawm, quando ele disse (2008:210):

O nacionalismo, qualquer que seja a emoção poderosa de fazer parte de uma ‘comunidade imaginária’, nada é sem a criação de Estados-nações, e um mundo de tais Estados, adequando-se aos atuais critérios de nacionalidade étnico-linguísticos, não é, hoje em dia, uma probabilidade viável.

No capítulo a seguir falar-se-á destas noções (nação, nacionalidade, nacionalismo) em África e em Angola, para procurar perceber o vínculo nacional na prática, e – assim esperamos – tentar criar as condições para responder à pergunta que se colocou neste tema.

## Capítulo II

# ESTADO-NAÇÃO, NACIONALIDADE E NACIONALISMO

### II.1. Em África

#### i. *Introdução*

Quase toda a África sub-Saariana conheceu problemas similares em relação às propostas de Estado-nação nas repúblicas que se instalaram *‘au lendemain’* das suas independências. De forma resumida e introdutória, Gaëtan Feltz faz esta observação (Feltz, 1994: 713-714):

“Du Mali à Madagascar, en passant par les pays de l’Ouest africain (Mali, Niger, Benin, Togo, Côte d’Ivoire, Nigéria, Tchad), les ensembles politiques de l’ex-Afrique belge (Zaire, Rwanda et Burundi), ceux de l’Afrique de l’Est et de l’Océan Indien (Uganda, Tanzanie, Kenya, Comores et Madagascar), ceux de l’Afrique australe (Zambie, Zimbabwe, Mozambique, Lesotho, Afrique du Sud), tous ces pays, à l’exception de l’Île Maurice qui a très bien su gérer le système politique parlementaire et libéral laissé par l’ancienne puissance coloniale et du Sénégal, ont vu se développer les mêmes formes de contestation”.<sup>158</sup>

---

<sup>158</sup> Tradução: “De Mali até Madagáscar, passando pelos países de África de Oeste (Mali, Níger, Benim, Togo, Costa de Marfim, Nigéria, Chade), os conjuntos políticos da antiga África belga (Zaire, Ruanda e Burundi), aqueles da África de Leste e de Oceano Índico (Uganda, Tanzânia, Quênia, Comores e Madagáscar), aqueles da África austral (Zâmbia, Zimbabwe, Moçambique, Lesoto, África do Sul), todos estes países, com a excepção da Ilha Maurício que tem sabido gerir o seu sistema político parlamentar e liberal deixado pelo antigo poder colonial e do Senegal, em todos aqueles países se têm verificado as mesmas formas de contestações”.

Entre 1963 e 1970, sublinha-se a existência de vários golpes de estado em África (veremos isto com os dois Congo, mais adiante), que estabelecem um mapa geoestratégico à mercê da Guerra Fria, factor de destabilização das vontades populares africanas na construção dos seus modelos de ‘Estado-nação’. Aqui estão as datas dos golpes de Estado africanos (Nkrumah, 1973: 54): 13 de Janeiro de 1963: Togo; entre 12 e 15 de Agosto de 1963: Congo/Brazzaville; entre 19 e 28 de Outubro de 1963: Benim; 18 de Fevereiro de 1964: Gabão; 1 de Janeiro de 1965: Republica Centro-Africana; 4 de Janeiro de 1965: Burkina-Faso; 18 de Junho de 1965: Argélia; 25 de Novembro de 1965: Congo/Kinsâsa; 22 de Dezembro de 1965: Benim; 15 de Janeiro de 1966: Nigéria; 24 de Fevereiro de 1966: Gana; 29 de Julho de 1966: Nigéria; 29 de Novembro de 1966: Burundi; 13 de Janeiro de 1967: Togo; 24 de Março de 1967: Serra Leoa; 17 de Dezembro de 1967: Benim; 18 de Abril de 1968: Serra Leoa; 3 de Agosto de 1968: Congo/Brazzaville; 4 de Setembro de 1968: Congo/Brazzaville; 19 de Novembro de 1968: Mali; 25 de Maio de 1969: Sudão; 1 de Setembro de 1969: Líbia; 15-19 de Outubro de 1969: Somália; 10 de Dezembro de 1969: Benim; 30 de Janeiro de 1970: Lesoto.

É deste mapa de África que nos interessa servir como nota introdutória, por proporcionar os elementos fixos que explicam o marasmo deste processo (Estado-nação através da democracia) e a não funcionalidade de ‘Estado-nação’ enquanto modelo africanizado (adaptado aos problemas de África). No entanto, iremos parametrizar este subcapítulo em apenas quatro países fronteiriços com Angola (Congo-Brazza; Congo-Kinshasa; Namíbia e Zâmbia), por estes terem participado, directa ou indirectamente, na formação de Angola enquanto país independente, e nas suas *démarches* para construir um Estado-nação. Em alguns casos – no caso do Congo Brazzaville – será interessante perceber os golpes de Estado como ‘pseudo-diálogo’ entre as forças políticas: quer dizer, concorrência das forças. Nos outros casos – especificamente da Zâmbia e Namíbia – o diálogo existente perpetra-se num nível abismal de assimetrias. E no Congo Kinsâsa o golpe inicial (Joseph Mobutu) levou o país a uma longa ditadura que termina com um outro golpe de Joseph Kabila em 1997. Este será morto *misteriosamente*, e seu filho assume a liderança. As eleições foram realizadas em 2006 e em 2011.

Como já se pode perceber, o ‘poder’ está em causa aqui, na efectivação de ‘Estado-nação’ nos países africanos (*Staatnation*). A estrutura das sociedades

africanas obedece a três condições de sociabilidade: (a) a etnicidade, tal como é vista, vivida e reproduzida; (b) a raça, enquanto processo histórico recente, mas também antigo (século I antes da nossa Era: Khoe Khoe, Bantu e Njila) e as novas dinâmicas que cobrem o espaço; (c) a ocidentalização da África, quer na instalação forçada do Estado-nação, quer no consumo ávido de ‘*World Culture*’, torna-se uma ferramenta estratégica utilizada na nova Ordem Mundial, com as instituições internacionais (ONU, FMI, Banco Mundial, TPI, etc.) auxiliando.

## ii. *Poder em África*

Georges Balandier apresenta-nos o poder e a imagem do poder em África, de forma geral. Para este antropólogo, a montagem teatral aproxima-se do poder, de forma geral. Em relação à África, o antropólogo é de opinião seguinte:

En Afrique, il existe une imagerie perçue pour exprimer le pouvoir. Dans mon livre *Le pouvoir en scène*, je pense montrer comment le *politique* est toujours fabriquant de l’image de lui-même pour exercer ce que l’on appelle le pouvoir... Il y a un auteur (méconnu) qui commente sur Shakespeare en proposant le concept de *théatocratie*... qui montre qu’au-delà de régimes, des constitutions, .... Il y a en commun à tous le régime de *mise en scène*, le régime de géo-théâtral : le régime du fait que le *politique* est aussi un acteur... L’ordre du politique est favorable à cette représentation de l’image. C’est le cas du *pouvoir traditionnel*, car ce sont des pouvoirs potentiellement en images<sup>159</sup>... il y a tout un scénario et des acteurs chacun avec un rôle précis, où est mis en vedette le *politique*... et c’est cyclique... C’est le cas, au Bénin, où quand le souverain meurt, on dit : *l’ombre est tombé sur le pays, la justice/l’ordre a disparu*... D’où la nécessité de restituer *la lumière, la justice ou l’ordre*... Il y a toute structure, une machinerie dont les acteurs que interviennent pour restituer la lumière ou l’ordre disparu<sup>160</sup>.

<sup>159</sup> Esta aceção é amplamente observada por vários autores, dos quais passamos a citar os que achamos interessantes: Areia, 1992; Bieback, 1957.

<sup>160</sup> Março de 2011, em Paris. Uma entrevista semelhante pode ser consultada na: <<http://www.youtube.com/watch?v=XZEVNY7ZGM0>> (consultado no dia 20 Junho de 2013). Aqui vai a tradução: “Em África, existe uma imaginária percebida para exprimir o *poder*. No meu livro, *Le pouvoir en scène*, penso mostrar como o *político* é constantemente fabricante da sua própria imagem para exercer o que se chama *poder*... Há um autor (mal conhecido) que comentou Shakespeare propondo o conceito de *teatocracia*... que ilustra que para além dos regimes, das constituições particulares, .... Há em comum, nestes todos regimes, há « *mise en scène* », o regime geo-teatral : o regime do facto que o *político* é também um actor ... A ordem do *político* é favorável à esta representação da imagem. Este é o caso do *poder tradicional*, porquanto são poderes potencialmente em imagens ... existe um cenário e os actores desempenham cada um papel preciso, onde está

É de facto interessante a maneira como Georges Balandier teoriza o *poder* e os suportes de imagem deste poder, não só em África, mas na sua visão global, com peculiaridades na sua instrumentalização. Nesta observação interessante de Balandier interessa-nos sublinhar (i) poder e (ii) imagem do poder, tal como se apresenta nos seguintes suportes:

- (a) *Etnicidade*<sup>161</sup>: como suporte étnico de *nação* reúne certo consenso. Nas suas reflexões profundas em *Afrique: démocratie piégée* (Ngbanda, 1994) – antigo *secreta* de Mobutu (na antiga república do Zaire) – de nome Honoré Ngbanda lança duas ideias nítidas em relação ao insucesso de Estado-nação: (i) a destruturação profunda das sociedades africanas (desde a escravatura até à colonização) criou uma extrema pobreza a todos os níveis, mas sobretudo, tornou estas sociedades ‘estrangeiras’ nas suas próprias terras; (ii) a imposição de uma pseudo-democracia, cuja aplicabilidade é sancionada pelas instituições anti-democráticas, arrogantes e segregacionistas como ONU, FMI, Banco Mundial, TPI (Raposo, 2010). Isto é, a ‘Era da democratização’ tinha, entre outros propósitos, o pressuposto de experimentar algumas teorias neo-imperialistas. As desordens em África são assentes na eleição de dirigentes que não pertencem às etnias insurrectas. E propõe-se mesmo o modelo cíclico<sup>162</sup> dos dirigentes oriundos dos grupos étnicos constituintes do país, na base dos modelos de cada ‘nação étnica’, tal como avançado por especialistas (Lloyd, 1965: 63-112). A imagem do *poder* à volta do *Político* – tal como o teorizou G. Balandier – poderá resultar na estabilidade dos países e dispõe de dois ou três *grupos históricos*, quando previamente definidos pela Constituição e dependendo das organizações destes *grupos étnicos* para efeito. A partir de quatro grupos étnicos (e mesmo três), as possibilidades de instabilidade são enormes, como aliás se verifica em África (Bourmaud, 1997), de modo geral: (i) as divergências internas destes *blocos étnicos* são consequentes da Escravatura (Rinchon, 1938; Klelner, 1973: 89-100) e Servitude Colonial (Alcandre, 1954-I; II) e projectam as matrizes já destruídas no Pós-independência; (ii) os conflitos internos fragilizam estes blocos (Girard, 1952:108-109) por falta de comunicação entre novas imagens do poder e adaptação dos actores do poder; e também pela ausência de suportes

---

colocado em famoso o *político*... e é cíclico ... É o caso do Benim, onde o soberano morre, diz-se : *a escuridão caiu no país; a justiça, a ordem desapareceu* ... Dai, a necessidade de restituir a *luz*, a *justiça* ou a *ordem* ... Há toda uma estrutura, uma maquinaria, cujos actores intervêm para restituir a luz ou a ordem desaparecida.”

<sup>161</sup> Cahen, s/d: 94-103; Chabal, 2009; 1994; Amselle; M’bokolo, 1999; Grillo, 1998

<sup>162</sup> Isto quer dizer o seguinte: (i) num país onde existem as etnias A, B, C e D, deverá vigorar uma lei que estipula que o dirigente/presidente seja ciclicamente A, B, C e D, consoante uma periodicidade bem determinada; (ii) em cada “reino étnico”, as minorias simbólicas – já que estatisticamente sejam maioritárias – verão os seus votos ‘sem expressão’, quer na aparelhagem legislativa, executiva ou mesmo noutros domínios de *poder*. Ainda assim, seria uma *Democracia ao modo de África*.



de um sistema consistente, regular e dinâmico destes blocos (Labriola, 1945: 29); (iii) as assimetrias internas reproduzem exclusões entre os constituintes, favorecendo assim porosidades de instabilidade (Bayart, 1989). Perante estes factores, a mutli-etnicidade nas repúblicas africanas é apontada por vários autores, como causa da desestabilização sociopolítica (Kanneh, 1998; Ngbanda, 1994).

- (b) *Ocidentalização do Estado africano* (Badié, 1992): (i) o contacto de duas culturas, no caso dos Africanos e dos Europeus, que conheceram rupturas históricas importantes na definição de ‘país’, ‘Estado’ e ‘democracia’ é sumário em toda a África (Bourmaud, 1997). As independências de África partiram de três ideologias: (i) África aos Africanos (Bianes, 1980), que gerou pan-Africanismo; (ii) *Africanidade* e *Negritude* (Adoveti, 1972), que reforçaram a etnicidade (Barth, 1969); (iii) Luta armada. O africanismo repudia o ‘acto colonial’ e revalorizava o ‘africano civilizado’, a ponto de sustentar teorias segundo as quais a História e as Civilizações do Mundo partiriam de África.<sup>163</sup> As africanidades tentaram provar *capacidade civilizacional ou criativa* (Appiah, 2010:37, 53; Bidima, 1993) na reinvenção da África contemporânea, sem o paternalismo ocidental, face aos seus desafios contemporâneos. As negritudes tiveram inicialmente uma tensa “discussão sobre raça” (Belchior, 1951); buscaram minimizar os evangelhos colonialistas sobre a primitividade do *negro*. Além desta luta intelectual – e quase simultaneamente – a luta armada foi tida como “instrumento de pressão” para, nas lides intelectuais, negociar as emancipações e independências (Benot, 1981). Nestas três fases, resultaram repúblicas africanas que, *a priori*, eram simples *ocidentalização* (Badié, 1992), que alcançou apenas as elites.<sup>164</sup> Ao assumir os destinos de África, as elites encontravam três problemas genéricos: (i) negação cultural das massas que defendiam (Habermas, 2001); (ii) necessidade de serem reinterpretadas nas suas ações (Chabal, 1994); (iii) incongruência entre a ‘cosmogonia’ que impunha o modelo de Estado-nação (Amim, 1999: 92-118), proposta pela elite, e a ‘cosmogonia’ das massas assalariadas (Bimwenyi, 1977). E, por isto, assistiu-se a violências generalizadas (Kaarsholm, 2006).
- (c) *Raça*: em alguns países africanos (Angola, África do Sul, Cabo-Verde, Moçambique, Zimbabwe, sobretudo), o problema de *raça* é presença inevitável nesta questão (Boxer, 1967). Michel Cahen trabalha nesta questão de forma interessante (Cahen, 1994). Em relação a Angola, o professor Fidel

<sup>163</sup> Expansionismo: (i) África é o berço da Humanidade; (ii) Civilizações egípcias importadas pela Europa; (iii) etc. Nestas teorias, sustentos são enormes: Kalaari seria o deserto mais antigo do planeta; Kho Khoi constituem as populações ainda vivas as mais antigas; o alfabeto fenício seria oriundo do Egipto, etc.

<sup>164</sup> A Elite estava concentrada na ‘capital’: (i) a imposição das capitais perante as províncias, se traduziam, porém, nas imposições da Elite em relação aos demais; (ii) os espaços sociais do Poder foram ocupados pela Elite; (iii) as heranças da Elite é um cúmulo de heranças, nomeadamente, académica, cultural, financeira, económica, etc. Elas prestigiam a Elite.

Reis apresentou a sua pesquisa de Doutorado numa linha semelhante, partindo do Bilhete de Identidade (Reis, 2003; 2010): isto é, cartão de cidadania. O professor Arlindo Barbeitos é, neste aspecto, o autor que mais apresenta os problemas sob vários olhares e de forma panorâmica, para além de discutir as teorias na ordem histórica da formação de Angola, enquanto país (Barbeitos, 2009).<sup>165</sup> Santil, de modo igual, apresentou um trabalho de Tese de Doutorado sobre os mestiços, que interessa citar aqui (Santil, 2006). No caso específico, há um artigo interessante que explica a presença inconfundível dos mestiços em São Paulo de Loanda entre 1838 e 1848 (Stamm, 1972). R. Walters abordou o racismo durante a revolução angolana (Walter, 1973), na sua dissertação de Mestrado. O tema da *raça* ganhou outros horizontes na obra de G. Ribeiro (2013), e mesmo para os estudos do ADN.<sup>166</sup>

A construção de Estado-nação, pelos nacionalismos, apresenta estes três pontos; e os primeiros Estados independentes africanos – mesmo os últimos a conquistar a independência – nasceram nesta proporção. Isto é, eles nasceram na base das estruturas populacionais estraçalhadas, na inconsistência das ideologias construídas pelos conceitos importados (com pouco endogeneização) e por vezes mal-

<sup>165</sup> Publicado em 444 páginas, este livro é interessante (consultamos a versão francesa, mas aconselhamos a versão portuguesa que explica melhor os propósitos do autor): (i) o autor busca bases num passado longínquo (século XVI) e acompanha as diacronias (na base das obras de autores autorizados como Cadornega e outros) e as transformações até à pós-independência; (ii) o autor nasceu em Catete, ingressou a Luta da Libertação e, ainda esteve presente no Gabinete de Agostinho Neto, primeiro presidente da República de Angola. Isto é, é um autor recomendável, não só pela condição de angolano, mas sobretudo, pelo interessante estudo que apresenta.

<sup>166</sup> Numa edição da BBC Brasil, foi colocada a pergunta: É possível falar em ‘raça’? A resposta foi esta: “O termo ‘raça’ é atualmente evitado por muitos geneticistas pela conotação política que já carregou e pelo uso ideológico que já foi feito em teorias racistas. Eles preferem usar conceitos como grupos continentais.

“O geneticista Diogo Meyer, professor do Instituto de Biociências da USP, afirma que a criação do conceito de raça foi uma tentativa de explicar as diferenças entre os subgrupos da espécie humana, mas que os critérios originalmente usados como cor da pele ou formato do rosto não se confirmaram como os diferenciais de cada grupo nos estudos genéticos.

Assim, mais do que agrupar humanos como ‘negros’, o que denota apenas a cor da pele, Meyer explica que é mais preciso identificar um grupo ‘africano’, que, por meio do processo de seleção natural, desenvolveu, entre outras características, a cor da pele mais escura, mais apropriada para a vida na África. Ou seja, as diferenças entre os grupos estariam mais ligadas a origens geográficas, do que a características físicas.

“Já o geneticista Francisco Salzano sustenta que, apesar do mau uso que já foi feito do conceito de raça, o fato de ser possível distinguir características associadas a cada grupo continental, por si só já justifica o uso do termo raça.

“‘Uma raça é uma subespécie. A espécie humana se diferenciou em grupos continentais. Agora, com o aumento do fluxo intercontinental essas diferenças estão desaparecendo. Isso não significa que eles não tenham ainda diferenças genéticas marcantes”, diz Salzano”.

(<[http://www.bbc.co.uk/portuguese/reporterbbc/story/2007/05/070503\\_dna\\_entenda\\_cg.shtml](http://www.bbc.co.uk/portuguese/reporterbbc/story/2007/05/070503_dna_entenda_cg.shtml)> consultado em Outubro 2012)

interpretados – etnicidade, autenticidades, africanismos<sup>167</sup> explicariam melhor este facto – na sua operacionalidade ou funcionalidade (Claphan, 1996; Carey, 1970). Estes nacionalismos foram, ora associados à sobrevalorização das *nações étnicas* – o que na verdade reproduzia divisões e apresentava dificuldades em solucionar face às ‘*armadilhas* neo-colonialistas’; ora aceitavam concorrência sociocultural e socioeconómica, entre diversas ‘forças sociais’ que, no *amanhã* da independência, se tornaram cidadãos destes países africanos.

### iii. *Estado-nação*

Com as independências, e mais tarde a democratização de África, o modelo da nação jacobina exposta permite-nos observar que a ‘etnicidade’ como base do Estado-nação ainda está marcada pela ‘elite minoritária’, detentora de capitais simbólicos importantes. A título introdutivo, passamos a citar M. Cahen (1994: 19):

Se o modelo da nação jacobina (isto é, simultaneamente unitária e uniformizada, moderna e desenvolvida) dominou os 15 primeiros anos das independências [angolana e moçambicana], o problema é que nunca pôde ser aceite por todos; se este modelo sobrevive amplamente hoje sob o verniz ultraliberal, porque a privatização das empresas públicas não impede minimamente a manutenção de um modelo de desenvolvimento tecnocrata, ele é, no entanto, cada vez mais contestado, quanto mais não fosse pelo agravamento das tensões nos diversos segmentos de elite.

Como verificaremos, junto dos países vizinhos de Angola, dois aspectos são importantes: (1) o fundo histórico que explica as fases, os contextos e os imperativos nos quais nasce este ‘modelo’; (2) a variedade – que resulta do ‘fundo histórico’ de cada país – que este modelo apresenta: ora porque influenciado pela imposição das remanescências da bipolarização, ora porque a liderança americana é aceite por um lado (no caso de alguns países vizinhos de Angola, República do Zaïre, hoje R.D. Congo e Zâmbia), ou é negada, por outro lado (no caso da Namíbia, que nasce com apoio de uma Angola pró-russa e Congo Brazzaville).

---

<sup>167</sup> Curioso é ver, por exemplo, que estes termos todos têm as suas origens nas línguas europeias: *ethnos* (grega); africanismo (de *Ifrikia*, árabe emprestado pelos Romanos antigos); autenticidade...

### a) Do Congo-Belga ao Congo Democrático

A História da colonização da República Democrática do Congo é, na verdade, interessante e fascinante. Este país foi desenhado pelas explorações, financiadas pelo rei belga Leopold II. Depois da Conferência de Berlim (1884/1885), as terras ‘descobertas’ passaram a ser chamadas de Estado Independente do Congo. De acordo com as anotações de Henri Morton Stanley (Stanley, 1879; 1886), percebe-se que o novo país de Leopold II (Strome, 1952; Guernier, 1933; Mille, 1899) contém mais de sete ‘grandes etnias’, sem grandes filiações, ora bantu ocidental ou oriental; ora sudaneses ou nilóticos; ora pigmeus (Vansina, 1976 ; Stuyf, 1948; Phillipart, 1945; Heusch, 1966; Lamal, 1965; Mertens, 1935; 1936). Também, ocorre que neste novo país estão as remanescentes de antigos impérios e importantes reinos, fortemente divididos e feitos adversários pela Escravatura ou presença colonial; a anatomia social deste ‘novo povo’ é excessivamente desmembrada, o que torna-a fragilizada, quer nas suas instituições internas (existenciais), quer nas suas projeções face aos novos desafios do Estado-nação.

De acordo com especialistas (Vansina, 1964; Boone, 1973; Torday ; Joyce, 1922) encontramos cerca de nove ‘etnias nucleares’<sup>168</sup>, aos quais juntam-se perto de vinte-e-nove ‘etnias periféricas’<sup>169</sup> e cerca de cinquenta e oito tribos derivadas.<sup>170</sup> A distribuição colonial na exploração e na criação das instituições coloniais não foi simétrica (Sedillot, 1958). Nas zonas onde havia riquezas humanas e minerais,

<sup>168</sup> Temos: (1) os grupos bantu: Kôngo: 11%; Luba: 13%; Mongo: 12%; Lûnda: 7%; (2) grupos Sudaneses centrais: Ngdândi: 5%; Ndgaka: 4%; Zânde: 3%; (3) Nilóticos: Kakwa e Bari: 3%; Camites: 2%; (4) Pigmeus: Mbuti, Mbaka, Twa (desconhece-se as estatísticas demográficas exactas). As forças políticas do Congo Kinsâsa obedeceram, nas duas primeiras décadas – depois da independência – a este mapa geopolítico étnico. Durante as primeiras e segundas repúblicas, estas ‘etnias nucleares’, que estiveram na base das organizações políticas, mantiveram ‘conflitos de hegemonia’ que levaram a enfraquecer os seus programas políticos.

<sup>169</sup> Chamamos de ‘periféricas’, por dependerem historicamente das ‘etnias nucleares’. Citamos as principais: Angba, Bângi, Bêmba, Bîndi, Bowa, Dikidiki, Còkwe, Dzing, Fuliru, Havu, Holo, Hunde (Kunde), Hutu, Iboko, Kawônde, Kuba, Lokele, Lwalwa, Mbala, Mbole, Mbuun, Mbuza (Mbundja), Nande, Ngoli, Manyânga, Poto, Sango, Songo, Suku, Tabwa, Tsâmba, Teke, Têmbo, Vira, Yaka, Yânzi, Yeke, etc. Estas ‘etnias periféricas’ tiveram, também, um peso considerável na popularidade das grandes organizações políticas formados nos ‘centros étnicos’ anteriores. Ao passo que foram minimizados – com o surgimento do MPR, partido estatal –, muitos destes encontraram acomodação.

<sup>170</sup> As opiniões divergem aqui: (i) cerca de 100 tribos derivadas das ‘etnias centrais’, que são diferentes das ‘etnias periféricas’. Diz-se ‘etnias periféricas’ por existirem ‘reinos’ que providenciaram estas populações étnicas, tal como indica o ponto anterior; (ii) há autores que mencionam perto de 300 tribos. Esta classificação nos parece exagerada, por diferenciar Kongo, Mbata, Manyânga, etc. quando na verdade todos estão agrupados em Kôngo, apesar das diferenças consideráveis e ter mesmo constituído “reinos separados e feitos inimigos” ao longo do tempo.

desenvolveram ‘centros económicos’, mas com imensa fragilidade na sua comunicação com as demais regiões satélites; nas zonas com menos riquezas, foram desenvolvidas poucas ‘urbanidades’, de modo que o rural/subdesenvolvimento permaneceu dentro mesmo das ‘placas do urbanismo’. É assim, por exemplo, em Katanga (região das grandes jazidas tão cobiçadas) onde foram desenvolvidos centros económicos, centros académicos, no convívio urbano-rural.<sup>171</sup> Mas as comunicações mantiveram-se fracas e quase não facultaram a expansão do desenvolvimento. Em Leopoldville/Kinsâsa foi desenvolvido um centro político, económico e académico (Verhaegen, 1978). Em Mbujimayi, Kinsangani (Verhaegen, 1977) – região de diamantes – foi desenvolvido um centro semelhante, sobretudo ‘centro económico’, com importantes núcleos universitários (com a estratégia de fomentar os factores do desenvolvimento). Porém, ao projectar alguns planos de comunicação entre estes centros e suas periferias, faltou suficiente tempo de sistematização e de desenvolvimento dos mecanismos internos para um intercâmbio eficaz (Verhaegen, 2003)<sup>172</sup>, com o fim de os tornar suficientemente autónomos.

Estes espaços/cidades produziram capitais, e as forças sociais viviam neles – distribuídos em vários espaços sociais (por cada cidade) – irão ideologicamente construir *seu* país (Estado-nação) na base de duas dúvidas: (i) nacionalismo/MNC e aliados; (ii) federalismo/ABAKO; CONAKAT e aliados.

#### a.1) Geografia do Proto-nacionalismo congolês

Durante o tempo da formação do proto-nacionalismo congolês – princípios do renascimento africano (Davidson, 1957) – os ‘centros económicos’, que de certa forma também espalhavam uma ‘etnicidade’<sup>173</sup> considerável, alimentaram quatro circuitos (Martelli, 1964; Vandervelde, 1911) que, por um lado iluminaram a

<sup>171</sup> Mais tarde, percebeu-se de que o ‘rural’ fornecia mão-de-obra barata e eficiente, embora fosse necessário empregar muita gente: estamos aqui no início da industrialização, quando ainda o ‘espaço social’ dos rurais coabitam nas periferias (e mesmo nos centros), cumprindo tarefas que a máquina ainda não faziam.

<sup>172</sup> De acordo com este professor, estes mecanismos deveriam se basear nas relações inter-étnicas, na partilha das demandas e buscas de satisfação cultural e socioeconómica entre as partes. Tal mobilidade abre, normalmente, os alicerces de comunicação entre as partes. Ora, as desordens generalizadas da primeira república não permitiram isto. Com Mobutu, as coisas apenas se ‘degradaram’.

<sup>173</sup> Utiliza-se este termo de acordo com estes autores: Eriksen, 1993; Brass, 1991; Barth, 1969; Geertz, 1973; Giddens, 1984; etc.

vizinhança e, por outro, tornaram o Congo uma ‘zona estratégica’ na disputa da Guerra Fria.

O primeiro circuito foi académico. Para obedecer às cláusulas da Conferência de Berlim (1884-1885)<sup>174</sup>, a colonização belga investiu na sua colónia, com as instituições académicas, com um professorado qualificado, uma investigação activa e assídua, e com outras instituições industriais e comerciais importantes. A distribuição geográfica das universidades na época colonial, as condições de acesso e os interesses das populações directamente beneficiadas, produziram resultados interessantes: (i) as cidades, por norma, continham ‘centros académicos’ e produziram espaços sociais com as suas assimetrias sociais, que cada espaço herdava (Bordieu; Passeron, 1964); (ii) as periferias eram, ao lado das cidades, a ‘alavanca’ de novas emergências sociais, cujos capitais académicos adquiridos dinamizavam os espaços distantes destes centros académicos.

O segundo circuito foi económico (a partir de uma industrialização que parou no tempo). Sendo um país extremamente rico em minerais e em mão-de-obra jovem – com um dinâmico mosaico populacional – os centros económicos estiveram em frequente diálogo e contacto com toda a região austral (alcança o Oceano Índico através da Zâmbia; alcança o Atlântico a partir de Matadi): exploração de minerais, com empresas comerciais em ligação com Angola (no caso a Cotonang; Diamang, Gecamines, etc.), beneficiava de uma pronta evacuação para o exterior à disposição do comprador e de um sistema de alimentação eléctrica forte.<sup>175</sup> Ao mesmo tempo, desenvolveram outras actividades de rendimento médio, e derivado das explorações mineiras, que tipificaram as ‘regiões geradoras de riqueza’<sup>176</sup>, ‘regiões periféricas económicas’ e ‘regiões pobres’. As primeiras regiões eram ‘espaços/lugares de poder económico’ e as populações beneficiárias nem sempre eram oriundas de lá. As ‘regiões periféricas’ tornaram-se, em termos de geografia humana, potenciais reservas

<sup>174</sup>Sedillot, 1954 : 430-439 ; Buisson, 1899 ; Mille, 1899.

<sup>175</sup> A barragem de Inga, num local pormenorizadamente estudado, oferecia condições básicas para uma indústria forte, não só para Congo Kinsásá, mas também para toda a região. O problema se colocava, portanto, no transporte desta eletricidade para as demais regiões do país e da região.

<sup>176</sup> (1) Ouro: Katanga, Bas-Congo, Nord-Kivu, Sud-Kivu, Équateur. Este país detém perto de 10% da reserva de ouro mundial e, se olharmos na distribuição geográfica, percebemos que os circuitos proporcionados por este mineral alcançam o Norte e o Sul; Leste e Sudeste; (2) Diamantes: as províncias de Kasai Oriental, Kasai Ocidental, Bandundu, Équateur, etc. Os circuitos proporcionados pelo diamante estão ao Norte e Sul; (3) Ferro e Carvão, que envolveram explorações industriais (com influências nas populações directamente ligadas) estão no Katanga. Ora estas províncias têm Angola por fronteira, para o Oceano Atlântico, e Zâmbia para o Oceano Índico.

de uma força humana plural, jovem e multi-profissional. A administração colonial tinha previsto mais tempo de actividade, para torná-las auto-suficientes<sup>177</sup>, o que foi quebrado com a independência do Congo. De ponto de vista da mobilidade de recursos económicos e seu rendimento, e da distribuição das riquezas e sua circulação em todo território, o Congo precisava de manter diálogo e nexos com os centros económicos Norte/Sul e Este e Oeste. Isto é, o Congo Kinsâsa precisava de uma paz duradoura para continuar estas dinâmicas comerciais, principal rendimento da economia.

O terceiro circuito é cultural. As instituições científicas e os investimentos da administração colonial sobre a etnografia fomentaram a ‘auto-estima’ aos possuidores destas culturas seculares, e proporcionaram ‘centros culturais’ fortes, a ponto de, já na época colonial, ver a cultura como produto de rendimento. Este circuito não era apenas regional, mas também continental e, paulatinamente, expandiu-se e integrou-se nos outros circuitos culturais internacionais. Todos os centros económicos ou políticos ou ainda académicos aceitavam a pluralidade étnica, o que permaneceu até recentemente (depois da morte de Joseph-Désiré Kabila). Perante mais de uma centena de ‘falares’, a Administração Colonial projectou as línguas kikôngo, ciluba, kimongo, entre outras, como ‘línguas urbanas’ – ao *nível* da língua oficial: francesa – para desenvolver forças socioculturais. E, durante o longo período de Mobutu e da sua ‘autenticidade’, as línguas ganharam cidadania e, o lingala (kimongo) passou a ser língua percebida e falada pela maioria dos residentes na capital. Nas outras capitais provinciais, eram as respectivas línguas da região, sendo todo o Leste dominado pelo Swahili. Três grandes modalidades artísticas – desde a antiguidade congoleza – tornaram-se oxigenação de rendimento nas populações: (i) música<sup>178</sup>; (ii) teatro<sup>179</sup>; (iii) artes plásticas.<sup>180</sup>

<sup>177</sup> A construção de barragens produtoras da Energia era o trampolim para industrializar a produção, por um lado. Por outro, consistia em obedecer a um programa em fases; a seguir era criar infra-estruturas para: (a) cidades do poder económicas; (b) cidades do poder político; (c) cidades do poder cultural; (d) “espaços periféricos daquelas cidades”; (e) “reservas periféricas da mão-de-obra”, etc. e todo um sistema coerente entre estas cidades, com dinâmicas de desenvolvimento humano, sociocultural e económico.

<sup>178</sup> Muitas dos cânticos foram levados pelos escravizados para fora do Congo Kinsâsa, e estão presentes nas orações e invocações das religiões sul-americanas, por exemplo. Ainda nos dias de hoje, os congolezes fazem parte dos melhores músicos reconhecidos no continente e nas lides/circuitos internacionais. A música sempre foi fortemente auto-sustentável.

<sup>179</sup> Teatro e dança, em conjunto. Os etnógrafos assinalaram excelentes amostras. Durante a colonização e pós-independência, era possível auto-sustentabilidade destas modalidades (teatro/dança), mas

O último círculo é político. Nas primeiras etapas da idealização do proto-nacionalismo, as sedes/capitais dos antigos reinos, que são potenciais *axi-mundi*, congregavam multidões por submissão psico-comportamental. Dois aspectos são de assinalar: (i) submissão psico-étnica de várias ‘etnias periféricas’ (em relação às antigas capitais dos reinos pré-coloniais), cidadãos de outras colónias vizinhas (Congo Brazza, Zâmbia, Angola, República Centro-africana, etc.), levou a considerar o Congo como estratégico; (ii) a liderança intelectual, facilitada pela disponibilidade das universidades e o acolhimento dos fugitivos coloniais, foi fortificada em dois momentos: primeiro quando a Administração aceitou largamente os exiliados das colónias vizinhas<sup>181</sup>; e segundo pelo facto de ser o Congo um dos primeiros países a aderir à independência política (em relação a Angola, Congo Brazza, República Centro-Africana, Zâmbia, Rwanda, Burundi, Kenya, Tanzânia) na sua região.

O proto-nacionalismo congolês foi nutrido por duas ideias principais. A primeira era a de ‘Federalismo’; a segunda tinha previsto o ‘Nacionalismo’. Nas séries sobre *Congo*, publicadas por Benoît Verhaegen (1966; 1969), as *rebeliões* naquele país parecem-nos, de modo geral, como a desconstrução do discurso colonial (que consistia em congregar a pluralidade). O *federalismo* pode ser interpretado como uma clara consequência da *etnicidade (nação étnica)*, e o *nacionalismo* será como a *vontade* externa de construir uma mesma *nação*. Neste dualismo, entram as influências da Guerra Fria: E.U.A. – através da Bélgica – fomenta o *federalismo* com ABAKO de Joseph Kasa-Vubu. Já a U.R.S.S. – através do circuito económico de Katanga – encoraja o *nacionalismo*, com o MNC de Patrice Lumumba.

O grande receio do federalismo consistia na quebra dos ‘centros’ económicos, académicas e culturais. Esta possível quebra significava, literalmente, a paralisação

---

recentemente têm-se tornado precárias. Passou a ter pouca audiência, e dependem sempre da ‘mainmise’ do Estado ou das instituições afins.

<sup>180</sup> A colonização recolheu obras-primas (de escultura, cerâmica, tecelagem) que abundam nos museus europeus e americanos. *In situ*, encontram-se pinturas e gravuras rupestres, parietais, de uma estética moderna. A colonização belga, tendo reconhecido isto, terá criado uma Academia de Belas Artes, onde estas modalidades eram ensinadas. Minimamente auto-sustentável, esta modalidade artística é consumida, sobretudo, pelos turistas.

<sup>181</sup> Na nossa entrevista com o professor Benoît Verhaegen – em Abril/Maio de 2003 – assegurou-nos que a ideia principal de aceitar, sobretudo os Angolanos (porque falamos dos Angolanos), tinha duplo objectivo: (i) preencher o vazio intelectual de Portugal, uma colónia podre que dependia sempre de terceiros; (ii) a ideia de ‘laicidade’, com o objectivo das partes se conhecerem (aqui é preciso ter em conta a projecção do Estado-nação na versão de Ernest Gellner) poderia reduzir os riscos divisionistas – perto de duas centenas de etnias/tribos congoleas – no ‘amanhã’ da sua independência.



do Congo Kinsâsa, que precisa da mobilidade dos ‘espaços sociais’, formatados por aqueles ‘centros vitais’.

#### a.2) Nacionalismo congolês e o Pós-independência

O nacionalismo congolês estava essencialmente baseado na *etnicidade*. A proposta de *federalismo* é abraçada pelo ABAKO, a fim de levar em frente o seu projecto de Kongo central. Em Angola, seus aliados estão no Norte, e é preciso não confundir suas identidades políticas, com as suas identidades culturais. Geralmente eram os Kôngo de Angola, de modo geral, já que estes investiram na sustentabilidade das actividades políticas do ABAKO. Mas, estritamente, são inicialmente todos os partidos fundados pelos Kôngo: UPNA, Ngwizako, FLEC e Ntobako. Depois da derrota ideológica sobre *federalismo*, UPNA já se tinha tornado UPA (sendo republicana) e se divorciará de outros partidos étnicos.

O M.N.C. de Patrice Lumumba continuará com o nacionalismo – Estado unitarista – tendo beneficiado dos apoios secretos de Cuba e U.R.S.S.. Mas a ideia não é bem percebida pelos seus conterrâneos, que apoiavam a secessão de Katanga<sup>182</sup> (1960-1961), na véspera da Independência do Congo. Mas ele interessa ao MPLA/Angola (pró-Rússia), com quem se planifica a independência de África Central-Austral, a favor dos comunistas. A ideia é rompida com o assassinato de Patrice Lumumba.

A República Democrática do Congo nasceu de um ‘aborto’. A sua proclamação ilustra quanto foi grande a ambivalência: ABAKO faz um discurso cordial perante o antigo colonizador, ao passo que o MNC (já com problemas internos de cessão) emite um discurso totalmente diferente e de ruptura com ex-colonizador. O Congo, entre 1960 e 1965, foi precipitado em desordens e numa quase guerra civil.

Vem depois o *mobutismo* – que paulatinamente veio unificar as partes – que, enquanto ideologia, buscou no *Kulturnation* os suportes da sua ideologia unitarista.

---

<sup>182</sup> A secessão de Katanga, que surge no último momento das negociações da Independência, é a resposta dos secessionistas a Patrice Lumumba, que terá negociado em nome das *nações étnicas de Katanga*. E, ABAKO vê nela uma oportunidade para relançar o *federalismo*, com o seu projecto de *Kongo Central*.

Em nome desta ideologia, colocaremos a seguinte pergunta: Quem é Zairense/Congolês?

A nacionalidade zairense/congolesa baseia-se, antes de tudo, na pertença do indivíduo a uma etnia, uma tribo: nascer no Congo Kinsâsa sem pertencer a nenhuma tribo não garante a ‘cidadania/nacionalidade’ zairense/congolesa. Nasce-se zairense/congolês, e toda a aquisição desta cidadania zairense/congolesa, com suportes identitários extra-congoleses ou extra-zairense, tem sido, na maioria dos casos, considerada como uma ‘cidadania de segunda’. Isto é, a cidadania zairense (baseada nas questões da identidade étnica, fundada nas *antigas nações étnicas*) se verifica em:

- 1) Natalidade: (i) associar a ascendência autóctone à sua condição de natalidade, quer dizer possuir terras (antigos cemitérios; florestas, rios, etc.); (ii) pertencer a uma família/tribo secular, cuja história clânica associa o indivíduo através do patrónimo, que remontam a séculos.
- 2) Identidade étnica: (i) falar línguas do local natalício como primeiro símbolo de pertença à comunidade; (ii) observar e fazer observar os usos e costumes (do local natalício), o que implica uma longa socialização; (iii) conhecer os códigos essenciais do comportamento colectivo.

É na base destes dois elementos que é definida a nacionalidade/cidadania congolesa ou zairense. A Constituição define *Jus Sanguinis* e *Jus Solis* como dois instrumentos jurídicos fundamentais, embora na prática o primeiro tenha prevalecido, já que se baseia nos dois elementos acima referenciados.

### a.3) Estado-nação congolês

A República do Congo Kinsâsa nasceu de paternidade duvidosa, quer entre *federalismo* e *unitarismo*, quer entre um ABAKO pseudo-capitalista e um MNC aspirando ao comunismo. Antes de 1965, temos duas linhas de pensamento:

- (1) *Unitarismo ortodoxo*: as divergências são claramente reconhecidas, mas por um lado a própria administração colonial se interessa em congregar, linguisticamente, em quatro grupos (kikôngo; ciluba/lûnda; Mongo, swahili) e em quatro pontos estratégicos (Oeste-centro, Centro-Sul, Norte e Sul/Leste) onde estavam implantadas cidades e as suas funções em relação à ‘reprodução das assimetrias’ e ‘distribuição dos recursos’

internamente produzidos. Por outro, as conexões internas são repetidamente cortadas, de maneira que o país corria o risco da guerra civil – cada ‘centro étnico’ com os seus espaços sociais criados na oxigenação das organizações políticas.

- (2) *Federalismo subentendido*: os independentistas, que mal perceberam as lições unitaristas belgas, tornaram-se – por si só – defensores das suas *nações étnicas* sob forma, ora de *federalismo*, ora de *balcanização*: nasce o tribalismo e todos os tipos de separatismos baseados nos epítetos de tribo e etnia. Isto é, como teoricamente tem mostrado Henri Lefebvre (2007: 352-361), percebe-se que das contradições políticas sobre Congo enquanto nação/espço, nasce a diferenciação deste Congo enquanto nações/espço.

Face à experiência do Congo 1960-1965, Mobutu opta pelo *unitarismo lumumbista* e constrói um discurso unitarista totalitário. As pessoas pertencem a este Estado (e simultaneamente ao partido único) por obrigação, e não pela livre vontade ou pelo exercício cívico.

Este Estado não nasce do exercício democrático, mas sim de uma atitude totalitária, sustentada por uma “Educação Nacional” forte e pelo fomento de uma Cultura plural e africana unificadora; a arte é explorada sobremaneira: artes plásticas, música, teatro e dança. Como herdeiro dos capitais académicos fortes da primeira república (1960-1965) e tendo recebido cidadãos vizinhos para formação universitárias durante a lenta colonização de Angola, Zâmbia, etc., o Estado zairense é tido como um grande ‘teatro geopolítico’<sup>183</sup>. Ele é importante para expansão das influências americanas, entre 1965 e 1990, na criação do modelo de *Estado-nação* que nasce do exercício democrático. O próprio *mobutismo* não será poupado.

O *mobutismo unitarista* é, antes de tudo, totalitário e baseia-se nos pressupostos africanos do *poder*. A sua queda estaria no facto de não observar: (a) justiça social; (b) defesa comum; (c) bem-estar generalizado; (d) liberdade pessoal; (e) prosperidade, etc. Assistir-se-á a uma pilhagem sistemática das riquezas do país, para benefício unilateral da família do presidente (Mobutu Sese Seko) e a uma pobreza generalizada, que degradará os centros académicos e económicos, herdados da colonização.

---

<sup>183</sup> Partilha as fronteiras com cerca de oito países: Angola e Zâmbia no Sul; Congo Brazzaville a Oeste; República Centro-africana, Sudão ao Norte; Tanzânia, Uganda, Ruanda a Leste.

Ainda que o mobutismo tenha ‘falhado’, os seus resultados estão presentes nos dias de hoje, em vários meios e dimensões. Os nomes africanos – proclamado pela autenticidade mobutista – criaram, de certo modo, suportes socioculturais fortes na identificação dos *zairenses* (congoleses hoje) enquanto conjunto e, também, aceitação do “Outro”, como associado ao mesmo destino e partilhando o mesmo espaço. Infelizmente, a distribuição das riquezas era nula.

## **B) Congo-Brazzaville**

### **b.1) Mapa populacional**

Nas suas deslocações e sedentarizações (efémeras ou prolongadas) os proto-Bantu construíram vários Estados entre Douala e os Mbum, entre os Kota e Fang, entre os Teke e os Benga, ao Sul (Mbokolo, 2010: 614). Destas migrações, pode se perceber a origem das populações da República do Congo (Batsíkama, 2013):

- 1) As províncias (Departamentos) de Likouala e Sangha ao Norte são habitadas pelos Mbubi, Mbuti (pigmeus), Akwa vindos de Norte;
- 2) Kuyu, Mboshi, Bangala, etc. são etnias maioritárias nos territórios (Departamentos/províncias) de Cuvette e de Plateaux ao Norte. Entre eles, há outras etnias que se associam: Kânda, os Tsôngo e mesmo os Mpôngwe.
- 3) Do Departamento de Plateaux e toda parte meridional do departamento de Cuvette, até ao Sul do país, encontramos os Teke e os Kôngo: Bembe, Kwele, Kota, Kunde (Pechuël-Loesche:1907), Punu, Vili (Lethur, 1962), etc.

### **b.2) Golpes de Estado como *regra sucessoral***<sup>184</sup>

Depois da primeira Guerra Mundial, André Matsoua mobiliza as populações, em 1926, para socorrer seus compatriotas que lutaram ao lado dos franceses: criou-se uma Associação de Amigos. Eles irão descobrir dois factos desoladores: (i) injustiça, (ii) discriminação. Logo, A. Matsou que é consciencializado pelos outros que vêm nele as características de um líder, lança programas religiosos e anti-colonialistas

---

<sup>184</sup> O que escrevemos aqui é a nossa compreensão dos seguintes textos: Brisset-Guibert, 1988; Moukoko, 1999; Obenga, 1977; Thystère-Tchicaya, 1992; Massema, 2005; Nkouka-Menga, 1997. Agradecemos, também, as precisões que o professor Obenga fez ao nosso texto inicial deste sub-capítulo.

concretos. A administração colonial francesa toma conta dos planos, prende o líder que irá falecer, sem grande impacto, na prisão, em 1942, durante a Segunda Guerra Mundial. Mas logo depois, a Administração Colonial resolveu envolver os Congolese nos assuntos públicos: Jean F. Tchicaya é eleito deputado em Paris.

Começa, portanto, entre 1946 e 1956 a criação dos principais partidos políticos: (i) Partido Progressista Congolês (PPC), com J.F. Tchicaya; União Democrática da Defesa dos Interesses dos Africanos (UDDIA), com o Bispo Fulbert Youlou.

Em 1958, F. Youlou viu ser aprovado um *Referendo* com mais de 95% dos eleitores do ‘Medio Congo’ (departamentos de Pool onde está a capital, Plateau, Lekoumou, Buenza, Kouilou e Niari). Importa salientar que no vizinho Congo-Kinsâsa, havia mobilização das populações para apoiar a ‘república autónoma’, o que em 1959 levantou sérios motins nos dois países. Se o Congo Kinsâsa irá aceder à independência em 30 de Junho de 1960, no Congo Brazzaville será em 15 de Agosto de 1960.

Importa salientar como F. Youlou e a sua UDDIA desenharam o Congo. Em sintonia com o ABAKO de Joseph Kasa-Vubu, a ideia inicial foi um federalismo onde as partes manteriam as suas autonomias internas. Salvo no Pool e em Niari – por razões comerciais – o mosaico multi-étnico era não só aceite, mas sobretudo as dinâmicas socioeconómicas espelhavam a anatomia social do Congo. Eis como estavam repartidos:

- (i) Os Kôngo do centro (Pool): religião e vida pública<sup>185</sup>
- (ii) Os Kôngo do Sudoeste: comércio, administração pública;
- (iii) Os Kôngo setentrionais e os Teke: comércio e militares.

Os de Departamento do Norte eram mais militares e comerciantes. Durante dois anos, estes viram-se excluídos dos interesses do país. As populações do Cuvette e Cuvette-Ouest, consideravelmente numerosas em Brazzaville, abraçaram as revoltas contra a ‘hegemonia’ dos Kôngo do Centro. Aliás, entre estes (Kôngo) já existia desunião (os Bembe reclamam injustiças sociais e revoltam-se; os Teke, de modo

---

<sup>185</sup> Fulbert Youlou era religioso, e ao mesmo tempo assumiu a vida política. De modo igual, Massamba-Débat era conhecido no Conselho Nacional da Revolução a partir dos seus laços religiosos, dos quais aproveitou desempenhar papel preponderante na Unificação (depois de Golpe de Estado em 15 de Agosto de 1963). Fala-se, também, de Simon Mpadi que liderou um movimento religioso.

igual, associam-se a este movimento). Dois grandes chefes militares – que são Kôngo embora setentrional e meridional<sup>186</sup> – protagonizam o golpe de Estado.

As populações, face aos inúmeros problemas sociais, solicitam a saída do presidente da república. David Mountsaka – Comandante em Chefe das Forças Armadas – receberá ordem de responder militarmente contra as populações. Nega tais ordens, e preferiu destronar F. Youlou. O capitão Félix Mouzabakani irá interinar durante alguns meses.

Alphonse Massamba-Débat<sup>187</sup> – pelas suas qualidades e capitais académicos<sup>188</sup> – é chamado em Dezembro de 1963 a liderar o país, e Pascal Lisouba será o seu Primeiro-ministro. Muitos orquestraram contra, insinuando que nada estava mudado. A instabilidade agravou-se, um ano depois deste mandato. Desta vez as reivindicações são nobres: (i) injustiças sociais; (ii) tribalismo ou regionalismo; (iii) falta de visão de ‘nação’. Ele será deposto em 1968, depois de vários insucessos, desde a Oposição de Félix Mouzabakani, Bernard Kolelas e, sobretudo, quando mandou prender Marien Ngouabi (tão popular na época, e com uma forte liderança militar).<sup>189</sup>

É assim que surge Marien Ngouabi (Obenga, 1977), oriundo de Ombelé (etnia Kuyu), no Departamento de Cuvette. Seguindo o exemplo do Congo Kinsasa, onde Kasa-Vubu era deposto por Joseph Mobutu, era necessário re-desenhar o mapa geoestratégia na África Central Ocidental. Angola teve excelentes relações com este país, e optava pela União do Congo Brazzaville. A experiência militar levou-o a perceber a necessidade de delegar poderes em pontos estratégicos, e reservar-se com a ‘supremacia’ militar. O facto de ser do Norte, e reinar (a capital Brazzaville estava no Sul: Pool), levou a algumas frequentes contestações, apesar de ele tentar geri-las. Ele também refutar anexar arbitrariamente Cabinda na geografia do seu país, tal como foi pressionado pelo Governo francês. Preferiu uma boa vizinhança com Angola até à independência desta (1975), fortalecer o ‘poder’ e lançar o projecto de um ‘Congo inclusivo’. Dentro do seu partido (PCT<sup>190</sup>), havia disputa de poder, mas prefere

---

<sup>186</sup> David Mountsaka era de Boko (como A. Massamba-Débat) na localidade de Nzeto. Em 1960 foi o primeiro Comandante em Chefe das Forças Armadas Congolenses.

<sup>187</sup> Nascido em Boko (departamento do Pool, localidade de Nkolo) em 1921.

<sup>188</sup> Depois da formação de instrutor, ele foi exercer as suas funções no Chade. De regresso ao país, foi, antes da independência, Director de várias escolas públicas onde passaram vários estudantes dos quais beneficiou do voto em 1963. Aliás, em 1956 era o Director do Gabinete do Ministro da Educação. E quando o país tornou-se independente, era o presidente de Assembleia Nacional.

<sup>189</sup> Massamba-Débat chegou a destituir a Assembleia Nacional, para ter margem de manobra.

<sup>190</sup> Partido Congolês do Trabalho.

avolumar a sua aceitabilidade na Rússia (URSS). Apesar das estratégias que Ngouabi optou (acomodar seus militares; instaurar justiça social; etc.) eram inevitáveis: (a) a sua inimizade com a França; (b) a sua rejeição (por ser “Outro” no território dos Kôngo e Teke) popular em Brazzaville. Será assassinado em Março de 1977.

Na liderança do PCT existiam duas propostas fortes: Jacques Joachim Yhombi-Opango e Denis Sassou-Nguesso. Ambos são oriundos do Departamento de Cuvette, o primeiro era de Owando/Kuyu<sup>191</sup> e o segundo de Edou/Mbochi<sup>192</sup> e Ministro da Defesa. Entre estes dois ‘adversários’ políticos, importa salientar que o primeiro era tido como ‘urbano’, enquanto o segundo era tido como ‘rural’. Daí Jacques Yhombi-Opango passar a assumir a liderança do país. Mas por algum tempo apenas, pois, será acusado de desorientar ideologicamente o partido, com tendências direitas. Em Fevereiro de 1979, o presidente Jacques Yhombi-Opango é deposto pelo partido, que coloca o coronel Denis Sassou Nguesso no poder. Jacques Yhombi foi preso, depois colocado numa prisão domiciliar. Ele será declarado livre em 1984, depois de Denis Sassou-Nguesso ser reconduzido pelo partido.

### b.3) Estado-nação na Era da Democratização da África

Entre 1989 e 1992 a África é afectada pela americanização (democratização). O militarismo dissimulado no partido político estava em desvantagem, já que o comunismo ‘perdia’ o seu bloco no mapa geopolítico. O ‘Estado-nação’ através da *democracia* era o ‘*Ordo Seculorum*’, de maneira que ir-se-ão realizar as eleições com todas as forças sociais e políticas do país, para obter o resultado do pronunciamento comum: Denis Sassou-Nguesso convoca a Conferência Nacional Soberana, como vontade de várias forças sociais que querem ‘viver em laicidade’. Sucederam-se as eleições: Pascal Lissouba ganhou o pleito eleitoral, e Denis Sassou-Nguesso retirou-se da vida pública de Brazzaville, para instalar-se na sua região natal. O poder tinha voltado aos Kôngo<sup>193</sup>, tal como se orquestrava aqui e acolá.

---

<sup>191</sup> Fez estudo em Brazzaville, na Escola Militar Preparatória Geral (École Militaire Préparatoire Générale de Leclerc) até 1957. Fará a formação militar entre 1960-1962, na Escola Militar de Saint-Cyr. Nesta caminhada de formação militar ele terá como companheiro, Marien Ngouabi.

<sup>192</sup> Ainda que Sassou-Nguesso fosse oriundo de Norte, ele fez os seus estudos secundário no Sul, em Brazzaville (em Louboumo, entre 1956-1961). Esse facto permitiu-lhe fazer amigos, e durante o seu mandato o tribalismo não se fez tanto (mas algumas vezes sim).

<sup>193</sup> Pascal Lissouba nasceu em 1931 em Tsingwidi, Departamento de Niari. Fez sua entrada triunfal na cena política com 31 anos, depois de uma brilhante trajectória académica. Já era tido como potencial candidato à presidência, por isto ele será inúmeras vezes posto em prisão e libertado.

O tribalismo ainda não estava desaparecido quando Pascal Lissouba chegou ao poder. Toda a classe política apercebeu-se de duas coisas: (a) manter coalizão entre várias representações étnicas nas forças políticas; (b) manter relações cordiais com, por um lado, seus vizinhos, e por outro lado, com a França. O presidente P. Lissouba que se apercebeu disto, busca pactos e amizades na cena nacional. Na cena internacional – ou mesmo continental – ele teve uma brilhante experiência a nível das universidades, quer em Paris (Université de Paris, UNESCO), quer em Nairobi. Infelizmente, ele era herdeiro dum Congo com problemas internos sérios, de longa data, desde o regionalismo até à distribuição das riquezas. Percebeu-se, também, que a lealdade das Forças Armadas Congolesas aos líderes oriundos de Norte seria uma imprudência política da sua estabilidade, ou mesmo como alguma insegurança para Lissouba.<sup>194</sup>

Um ano depois das eleições Pascal Lissouba e seus aliados foram acusados de ter corrompido os resultados das eleições (Massem, 2005; Nkouka-Menga, 1997). As desordens se instalaram, a seguir. E os velhos conflitos renasceram. Denis Sassou-Nguessou será reinstalado em Brazzaville, mas desta vez com uma larga coalizão étnica, no epicentro da organização política que lidera.

## **C) Namíbia**

### **c.1) Distribuição étnica**

Pode se reagrupar as populações namibianas em três grandes blocos populacionais, tal como passamos a ilustrar:

- 1) Khoi-San: Desde os tempos pré-históricos a presença dos Khoi Khoi e San é atestada em toda parte da Namíbia. Pelo modo de vida que levavam – nomadismo – eles não se concentraram em grandes ‘organizações sociopolíticas’, mas sim em vários ‘grupos isolados’, uns dos outros. A fraca densidade, em teoria, justifica a invasão dos Bantu, que terá levado quatro a cinco séculos – partindo do século III antes de Cristo – para começar com ‘reinos’, com poderes centrais. Geralmente são oriundos do Sul, nas regiões banhadas pelo rio Orange, e de Leste: os trabalhos arqueológicos de Tsodilo

---

<sup>194</sup> Lissouba e Sassou-Nguessou eram actores políticos de diferentes ideologias, desde os anos 70 do século XX. Além de se conhecerem relativamente bem, do ponto de vistas de suas forças sociopolíticas e do ‘teatro eleitoral’.



Hills (Norte de Botswana) testemunhariam isto. Os Nama são oriundos do Sul, e os Damara (ou Berg Damara) eram – antes do século VIII – os primeiros grupos Khoi-San a instalarem seus “conjuntos sociopolíticos centralizados” nas regiões banhadas pelos rios, e onde os ‘rios secos’ são abastecidos com as cheias oriundas de Norte (Kuneni) ou durante as raras chuvas desérticas.

- 2) Owâmbu: são, genericamente, o conjunto dos Bantu que se instalaram na Namíbia oriental e no Nordeste, quando os !Kung foram invadidos pelos Mughangala e, finalmente, terem ambos (!Kung e Mughangala) criado o reino de Kawûndu (!Kaund, em Khoi khoi e San).<sup>195</sup> Mas, regra geral, os Owâmbu são Bantu por excelência, repartidos na zona R<sup>196</sup>, mas importa salientar que onde foi criado Kawûndu (!Kaund) é uma zona cruzada entre R<sup>197</sup> e K.<sup>198</sup> Quer com isto dizer que, a Zona R que é uma zona Bantu por excelência angolana, tem a sua continuação na Namíbia: daí, os Owâmbu que se repartem em: Kwanyâma, Ndônga, Tswana, Kavangu, Lozi, Mbûndu, Ngandyera, Jing ou Osinga, etc. Eles ocupam as terras do Centro e do Norte da Namíbia, sendo as terras meridionais ocupadas inicialmente por Herero, Khoi-San, etc. Os Owambu são mais de metade da população namibiana. Ainda assim, salientamos que, no terreno, alguns grupos societários preferem uma etnicidade peculiar, tal é o caso dos Kavângu, Ndongwena, etc. Quase todas as populações do Norte da Namíbia se interessam pouco em relação ao Sul – ou as populações do Sul namibiana – senão a capital (Windhoek). Manifestamente, eles mostram pouco interesse por dois motivos: (i) o Norte está menos desértico; (ii) o Norte está em contacto com três pais (Angola, Botswana e Zâmbia), e lá se encontra um ‘grande mercado’ com abertura

<sup>195</sup> Verificamos no terreno que o termo significa ‘Casa comum’, ‘Casa mortuária da avó materna’ ou ainda ‘Sepultura comum onde foram enterrados os cordões umbilicais e os tios maternos’. O termo significa, também a ‘aldeia’ de onde é oriundo o líder do grupo.

<sup>196</sup> De acordo com a repartição linguística de Malcom Guthrie.

<sup>197</sup> Zona R:

**R10:** R11 *Mbûndu (Mbayilûndu)*, R12 *Ndômbe*, R13 *Nyaneka*, R14 *Khumbi*, [R101 *Kuvale*, R102 *Kwisi*, R103 *Mbâli*]

**R20:** R20 *Ovâmbu*, R21 *Kwanyama (Oshiwâmbu)*, R22 *Ndônga*, R23 *Kwâmbi*, R24 *Ngandyera*, [R211 *Kafima*, R212 *Evale*, R213 *Mbandja*, R214 *Mbalanhu*, R215 *Ndôngwena*, R216 *Kwankwa*, R217 *Dombondola*, R218 *Esinga (Oshiherero)*, R241 *Kwaluudhi*, R242 *Kolonkadhi-Eunda*]

**R30:** R31 *Herero*, [R311 *Herero de Noroeste*, R312 *Botswana Herero*]; R32 *Lingya (Omahonge)*;

**R40:** R41a *Yei*; R42b *Ngami*;

<sup>198</sup> **Zona K.** cfr: Gurthie, 1971; Gurthie, 1919/1922; Greenberg, 1963.

**K10:** K11 *Côkwe*; K12a *Lwîmbi*, K12b *Ngânela (Sínza)*; K13 *Lucazi*; K14 *Lwêna (Kikwâya)*; *Luvale*; K15 *Mbûnda (Bûkusu)*; K16 *Nyângo*; K17 *Mbwêla*; K18 *Nkângala*.

**K20:** Lûnda; K21 *Lozi*; K22 *Ndêmbu*; K23 *Ruund*;

**K30:** K31 *Luyana*; K32 *Mbowe*; K33 *Kwangali*; K34 *Mashi*; K35 *Simaa*; K36 *Sanjo*; K37 *Kwangwa* [K321 *Mbume*, K332 *Manyo*, K333 *Mbukusu*, K334 *Mbogedu*, K322 *Liyuwa*, K351 *Mulonga*, K352 *Mwenyi*, K353 *Koma*, K354 *Imalangu*, K371 *Kwandi*].

**K40:** K41 *Totela*, K42 *Subiya* (Caprivi), [K402 *Fwe*, K411 *Totela* na Namíbia]; K43 *Hambukushu*;

**K50:** K51 *Mbala*; K52 *Pîndi (Pênde)*; etc.

**K60:** K61 *Deiriku/Gciriku*.

internacional a partir dos portos costeiros namibianos (garantido, sobretudo, em Welvis Bay).

3) Os mestiços<sup>199</sup>:

- Euro-descendentes: (a) *Africânderes*; (b) Britânicos; (c) Portugueses. No total constituem cerca de 7% da população namibiana. Os *Africânderes*<sup>200</sup> – que são a maioria entre eles – estão na capital, e nas periferias imediatas. O clima que lhes favoreceu a instalação, permitiu que eles exercessem a agricultura industrial (por isto auto-chamaram-se *Bóeres*). Os Britânicos (minoritários em relação aos *Afrikaners*) versam nas actividades administrativas<sup>201</sup> e industriais. Os portugueses desempenham um papel importante no comércio médio. Importa salientar que se verifica uma grande presença dos Chineses, no Norte e nas regiões directamente vizinhas de Windhoek, a desenvolver comércio (quase rivalizando com os portugueses) e trazendo importantes investimentos para a construção e para a indústria. A maioria dos *mestiços* euro-descendentes são cristãos Luteranos ou de *Dutch Reformed*, ou ainda de *African Methodist*. A presença da fé católica deveu-se, inicialmente, aos portugueses (Católicos Romanos) para depois ser seguido pelos *Nyemba* (que beneficiaram do abrigo oferecido durante os conflitos em Angola).
- Afro-descendentes: Angolanos, por um lado; Sul-africanos por outro lado. Depois da independência de Angola, muitos Angolanos voltaram para suas terras. Mas com a guerra civil, entre 1975 e 1991 e entre 1992 e 2002, a Namíbia terá recebido – de acordo com os dados conferidos no “Home Affairs” e confirmados pela UNHCR – perto de 31.928 Angolanos. Todos eles eram chamados, de modo geral, de *Nyêmba*. Mas com a regularização constitucional em Angola – com as eleições de 2008 e de 2012 – um quarto deles regressou a Angola. Um outro quarto (1/4) integrou os *Nyêmba* de forma quase definitiva; e os restantes dois quarto (2/4) são ora Namibianos ora Angolanos, mas eles próprios preferem ser chamados pelos seus etnónimos respectivos.<sup>202</sup> De forma geral, os *Nyemba* não possuidores de capitais sociais de hegemonia, mas acompanham os *Owambu* que, além de possuir estes capitais, são herdeiros dos espaços sociais do poder. Em relação aos Sul-africanos, importa mencionar dois aspectos, que são os seguintes: (a) durante a ‘colonização germânica’ (1884-1917), registou-se o surgimento dos *Oorlam*. Estes teriam recebido as armas dos Britânicos para lutar contra outras populações namibianas; e

<sup>199</sup> Trata-se aqui de dois grandes grupos totalmente diferentes que, por razão de classificação, pensamos juntá-los em “mestiços”. Na verdade, retomamos aqui a ideia de ‘mestiçagem simbólica’, e não ‘biológica’.

<sup>200</sup> Estão na Namíbia desde o século XVIII a desenvolver as actividades dos campos (*Bóeres*).

<sup>201</sup> Depois da Primeira Guerra Mundial, os Britânicos – através da África do sul – desempenhavam um papel importante na gestão das actividades políticas do país.

<sup>202</sup> Estes etnónimos são possuidores das terras angolanas e namibianas, e nos ‘espaços mentais’ das populações não existem fronteiras físicas entre os dois países.

acabaram por adoptar usos e costumes bóeres assim como empregavam várias palavras afrikaans. Com a Primeira e a Segunda Guerras Mundiais, a Namíbia ficará sob administração ‘colonial’ de África do Sul (conferir a Resolução n.º 2145 XXI do 27 de Outubro de 1966, da ONU); (b) depois de Angola alcançar a sua independência, esta resolução caducava, e Angola aproveitou a sua independência para aliar-se à Namíbia ocupada por forças pró-americanas, em troca de uma boa vizinhança, reconhecendo que as suas populações fronteiriças vivem num ‘espaço comum’ (e indivisível mentalmente) desde a antiguidade.

### c.2) Em busca da Independência

Durante a bipolarização, Angola era o ‘centro’ do comunismo na África Central Ocidental. O assassinato de Patrice Lumumba simbolizava o fim da tentativa da expansão comunista no Congo Kinsâsa – onde o imperialismo americano se estendeu – e os dois países pareciam muito importantes para evitar a ‘expansão’ do comunismo para o Sul de África: Namíbia e Zâmbia, que faziam fronteira com Angola. Por esta razão, depois das derrotas alemãs na Segunda Guerra Mundial, a Namíbia ficava na responsabilidade das Nações Unidas (cuja sede estava em solo americano).

Durante a colonização, Portugal estava sob ‘custódia económica’ dos Norte-Americanos. Mas estes estão interessados em implantar a NATO e garantir uma ‘saída’ menos catastrófica possível da Ásia (Vietnam). Logo, não estão interessados em gastar mais em África, apesar do petróleo da Angola (sob Cabinda Gulf). Mas os Portugueses manterão boas relações com o governo Sul-africano, apoiando assim o Apartheid: a principal base sul-africana estava instalada no Cuito Cuanavale.

Depois da independência de Angola, a base sul-africana foi retomada pelo MPLA/Governo – aliado da ANC e SWAPO – mas somente após as vitórias contra as forças sul-africanas, que invadiram Ebo no Kwanza Sul. Ainda assim, os sul-africanos derrotados instaram-se na Namíbia, onde pareciam ter uma ‘mainmise’ da ONU.

A África do Sul justificaria, portanto, a sua invasão a Cuito Cuanavale como forma de evitar a expansão do comunismo para a Namíbia e a África do Sul, ou perseguir os elementos da SWAPO/Namíbia e da ANC/África do Sul. MPLA-Estado resistiu durante muito tempo – com o auxílio dos internacionalistas cubanos – até

1988, quando os Sul-africanos aceitaram assinar os Acordos de Nova Iorque, da resolução 435/78 da ONU (UNSCR 435). Esta resolução permitia a Independência da Namíbia e o fim do Apartheid na África do Sul (que culminava na libertação de Nelson Mandela) e culminou depois de tensas negociações.<sup>203</sup>

O processo da independência da Namíbia começou logo a seguir à assinatura dos acordos e levou onze meses de trabalho, desde a libertação dos prisioneiros de guerra amnistiados. Em Novembro de 1989 realizaram-se as eleições. Depois dos resultados a Assembleia Constituinte adoptou uma Constituição em Fevereiro de 1990, o dia da Independência foi fixada para 21 de Março, no mesmo ano.

Em 1990 a SWAPO conseguiu 75,25% dos votos do povo e ocupava 54 dos 74 lugares disponibilizados no Parlamento (que aprovou a Constituição) namibiano. Uma outra vitória esmagadora teve lugar nas últimas eleições – em 2009 – onde este partido conseguiu 76,42% dos votos.

Agora, interessa-nos perceber o que é a SWAPO e os pactos que os seus líderes fizeram para alcançar a independência, de maneira a perceber as *démarches* sobre *Staatnation*.

### c.3) Staatnation e seus problemas

Em 1957 foi criado o Ovamboland People's Congress, e dois anos depois tornou-se Ovamboland People Organization (em 1959). Naquela altura justificava 'Ovamboland' pelo facto de ser a população maioritária da Namíbia, perto de 51%, mas as populações minoritárias sentiam-se excluídas, pelo fundo étnico que optava este partido político. Também o espaço social dos associados deste partido era estratégico no destino do país: as terras setentrionais até um pouco ao Sul da capital pertenciam-lhes, onde estavam concentradas a maioria das riquezas do país e onde uma mobilidade profícua das pessoas significava a gestão de recursos importantes (humanos e económicos) do país.

---

<sup>203</sup> No encontro entre Ronald Reagan e Mikhail Gorbachev em 29 de Maio e 1 de Junho de 1988, em Moscovo, estavam delineadas as estratégias para por fim às Batalhas de Cuito Cuanavale. Algumas alas americanas não aceitavam que fosse assinado este acordo, o que provavelmente poderia justificar a morte misteriosa de Bernt Carlsson no dia 21 de Dezembro de 1988 (um dia antes de assinatura dos acordos), embora se possa admitir um mero acaso.

Em 19 de Abril de 1960 Andimba Toivo fundará a SWAPO, a partir das estruturas da OPO, buscando colusão com SWANU e NAPDO. A nível do país, a SWAPO representa mais de 72% das forças sociais; mas a nível partidário a hegemonia dos Owambo prevalece em dois momentos: (i) beneficiador de heranças sociais importantes; (ii) detentores de capitais simbólicos decisivos. O presidente eleito Sam Nujoma, oriundo da dinastia de Ukwambi é da linhagem de Shafishuna<sup>204</sup>. Hifikepunye Pohamba – que era membro fundador da SWAPO – pertence à família de Okanghudi, geralmente considerada como uma aldeia cujos seus ‘habitantes’ desempenhavam funções importantes na dinastia. Verificamos, além destes dois nomes importantes, o seguinte:

- (i) A Elite partidária é Setentrional, meio-urbano e multiétnica, mas com uma hegemonia clara dos Owambo (que busca o companheirismo de outras forças sociais);
- (ii) A Elite parlamentar é plural, com a participação de todas as forças sociais, mas as minorias submetem-se às majorias e contemplam o país inteiro, embora com proporções assimétricas;
- (iii) A Elite financeira está dividida: os do Norte possuem terras e comércio, que rendem bem; os do Centro promovem ‘emprego de escritório’ ou venda de serviços; ela é multiétnica e multirracial.

Este quadro influencia, sobremaneira, o cenário político: tal como se verificou nas primeiras voltas das eleições do presidente Pohamba. O senhor Hidipo Hamutenya é presidente de RDP, partido maioritário da Oposição, mas ele veio do SWAPO. O seu partido reprova a hegemonia étnica dos Owambu no SWAPO<sup>205</sup>, entre seus outros constituintes, ainda que sejam de mesma zona R.

De forma breve, vamos considerar os suportes programáticos que proporcionam o Estado-nação: Constituição como o resultado de todas as forças constituintes, apesar de a hegemonia popular, financeira, étnica, ser setentrional. Também, os poderes são separados. Mas, importa salientar que existe um “olhar de desdém para com Outro” para quem não partilha os valores culturais tradicionais

---

<sup>204</sup> Trata-se de uma linhagem da Iluminação (traduzindo o patrónimo) residente em Elim (actual capital desta dinastia). Trata-se de uma zona (Omusati) desenvolvida na agricultura, o que justificaria o lugar deste ‘espaço explorável’ no destino de um país meio-desértico. Desde 1870 a região conta com uma Missão da Igreja Luterana Evangélica, tida como uma das sete mais importante da Namíbia.

<sup>205</sup> Hidipo Hamutenya é da região de Ohangwena, que se encontra na região fronteiriça. O maior número destas populações vive em Angola, daí serem ligeiramente ‘secundarizadas’, sobretudo na gestão interna. Também, há uma ‘ideia’ generalizada que as autoridades de Windhoek (presidentes) são impostas a partir de Luanda.

namibianos, e os Nyemba, que não falam necessariamente *ociwambu*, encontram dificuldades em ser aceites entre os Namibianos (quando não dominam a língua *ociwambu*). Esta língua é um capital importante em todas as formas de exhibir a *sua* pertença à Namíbia.

#### c.4) Kulturnation: em busca de NationStaats

Existe uma ideia clara sobre a Cultura Nacional em Namíbia: interculturalidade com relação aos legados dos espaços históricos existentes. Durante a nossa estadia efémera, percebemos que a UNESCO em parceria com ministério da Cultura<sup>206</sup> namibiano, têm um projecto em conjunto que dura há duas décadas e visa os seguintes domínios (UNESCO/Namíbia, 2012):

- (1) Develop a national knowledge base on linkages between customary/traditional practices, tangible and intangible cultural/natural heritage and livelihoods
- (2) Mainstream livelihoods into sustainable gender sensitive cultural/natural heritage legislation, policies and programmes; enhance awareness on sustainable cultural/natural heritage and livelihoods and international culture-related legal instruments
- (3) Pilot programmes use the knowledge base; streamlined and enhanced policies and legislation.

Importa-nos comentar quatro elementos que estão na base de Kulturnation, tal como se pode perceber dos resultados obtidos:

##### **(a) Cultura e Património Natural:**

- Diálogo das culturas namibianas: existem vários programas – desde a educação nacional até investimento privado – que conectam as culturas de todas as forças sociais (etnias) da Namíbia. Têm três propósitos: (i) ser importante que os cidadãos namibianos conheçam as suas culturas a partir da inter-culturalidade (laicidade cultural) e intra-culturalidade (valoração da sua própria cultura); (ii) partilhar as heranças socioculturais, reinserir práticas culturais que promovam diálogo entre ‘Lei costumeira’ e ‘Lei positivada’ para eliminar a exclusão ou os aspectos segregacionistas que possam surgir das assimetrias económicas (heranças coloniais); (iii) construir uma cultura de todos e para todos, onde o passado e o presente perspectivam o futuro, em conjunto. Os Namibianos perceberam que a

---

<sup>206</sup> Localmente chama-se Ministério da Juventude, dos Serviços Nacionais, de Desporto e da Cultura.

modernidade é a multiplicidade dos tempos, e servem-se destas teorias para explicar que as culturas são iguais entre elas, mas diferentes uma das outras. A cultura sustentada pela exuberância financeira é taxativamente igual – em termos de fundo – em relação a uma cultura subsidiada com todas as dificuldades financeiras. E isto tem servido para eliminar todos os complexos de inferioridade, entre si. Ainda que o inglês seja a língua oficial, as línguas namibianas vigoram, quer no sistema de ensino, quer em todos os domínios do Estado<sup>207</sup> e da vida quotidiana do namibiano comum.

- A Namíbia encontra-se numa zona geograficamente especial. A Norte tem uma hidrografia interessante, uma autêntica reserva natural, para a qual conscientemente o Estado projecta programas de preservação, tal como nas sociedades namibianas da antiguidade<sup>208</sup>. A classificação destes patrimónios naturais tem dois objectivos: manter as populações ligadas às suas terras, tal como rezam as suas tradições seculares; e proporcionar actividades económicas ligadas às suas terras (como o turismo, por exemplo) de modo a providenciar um desenvolvimento humano a partir das heranças socioculturais. O suporte jurídico que protege o ‘Património natural’ obriga o Estado a investir anualmente muitos recursos, sobretudo quando se sabe que a operacionalização destes ‘locais patrimoniais’ fomenta um rendimento financeiro considerável para os cofres do Estado. O Sul, de modo igual, é também aproveitado pelas suas características geográficas.

#### **(b) Património Intangível (imaterial):**

- Existe a municipalização da Cultura e da Língua em todo o território, e tudo está adaptado às suas realidades sociais. Nas zonas rurais, cada município – com fraca densidade populacional – possui instituições culturais periféricas, e que são sustentadas pelas dinastias que vigoram ainda. A língua que vigora é o *ociwambu* ou qualquer outra língua patrimonial namibiana, mas salvo o inglês. Duas razões explicariam esta exclusão: (i) as línguas patrimoniais namibianas são extremamente ricas<sup>209</sup> em explicar as suas culturas, e o inglês falseará a sacralidade de toda a

<sup>207</sup> Há jornais em línguas namibianas, como em inglês. A língua inglesa não é um capital muito considerável para emprego em relação às outras línguas. São tidas como iguais, e nota-se nitidamente o quase desprezo que os Namibianos manifestam em relação à língua inglesa.

<sup>208</sup> De acordo com as leituras que se faz das pinturas rupestres em Tsodilo Hills (Botswana) e em Kawûndu (!Kaund), o rio Okavango proporciona na região grandes reservas naturais, havendo uma harmonia ecológica para preservar. Os Tswana, os Khoi Khoi sempre preservaram a natureza através de cultos que chegaram até nós. A culinária destas populações, a habitação e o vestuário indicam que mantiveram uma relação simbólica e profunda com a Natureza.

<sup>209</sup> Vamos partir de alguns exemplos: (i) a cor vermelha tem vários termos consoante a sua origem, tonalidade e, sobretudo, o seu uso; (ii) ‘agradecer a alguém’ varia consideravelmente, consoante as circunstâncias em que se fala, o espaço e o tempo; (iii) as tranças têm várias denominações, consoante se trata da idade, do estatuto social (função social que desempenha).

expressão cultural namibiana; (ii) a falta de domínio em inglês, na parte dos detentores da Tradição, dificultaria tornar real o ritual onde se veiculam as suas culturas. Logo, justifica-se a preservação da língua conjuntamente com as culturas.

- A riqueza cultural é preservada: (i) em casa, núcleo familiar, a criança aprende a língua patrimonial namibiana, caso seja nos meios rurais; ou duas línguas: inglês e *ociwambu* ou khoe khoe (ou ainda afrikaans) ao mesmo tempo, no caso urbano; (ii) na escola, ele aprende a língua inglesa, auxiliada por línguas namibianas. É obrigatório, portanto, que a criança interrompa a escola para integrar a iniciação infantil obrigatória, quando chegar a idade para tal. Depois da iniciação terminada ele reintegra a escola, embora em vários casos as meninas abandonam completamente a escola (no caso de casamento precoce, logo depois da primeira iniciação) e, nos rapazes, atrasa o curso normal da sua formação; (iii) comunidade: as aldeias ou as circunscrições têm, geralmente nos meios rurais, suas autoridades que intervêm ou polícionam a socialização da criança na aldeia; (iv) igreja cumpre com o seu objectivo (integridade moral), mas obedece às linhas traçadas em relação ao património intangível classificado.<sup>210</sup> Existe, grosso modo, uma lista de valores culturais (danças, rituais, línguas, etc.) que constam do Património Imaterial de Namíbia, que a sociedade respeita.

### (c) Artes Plásticas e Artesanatos:

- A Arte, em geral, é uma herança histórica considerável, e o Estado namibiano tem apostado nas Artes plásticas e na produção de artesanato. No primeiro caso, estão disponíveis instituições promocionais<sup>211</sup> e o Estado tem criado as instituições académicas<sup>212</sup>. Existem, também, fomentos para criação de instituições de matriz<sup>213</sup> para permitir a funcionalidade das Artes Plásticas no país. Existe uma Galeria Nacional (em Windhoek), que na verdade é modesta, e um Museu que inclui todas as modalidades artísticas históricas.

---

<sup>210</sup> Exemplo: a poligamia, por exemplo, não é permitida no cristianismo, e as Igrejas respeitam toda a cultura que lhe está inerente, enquanto património imaterial namibiano. Nos rituais da chuva ou da caça, alguns indivíduos, tidos como importantes, são – na estrutura de parentesco – o ponto convergente de todos: irmã e prima de todos, e mãe/avó dos seus progenitores. Ora, ela é só possível com a poligamia exogâmica.

<sup>211</sup> **Instituições promocionais:** (a) mecenas públicos e privados; (b) plataformas nas arenas nacionais e internacionais (bienal, colóquio, etc.); (c) responsabilização das instituições económicas no fomento da arte; (d) empresariado artístico (galeristas com fundos de promoção);

<sup>212</sup> **Instituições académicas:** (a) formação adequada dos fazedores de arte; (b) formação dos estudiosos (para disciplinar) da arte; (c) espaço de diálogo entre fazedores e teóricos (museus, no caso); etc.

<sup>213</sup> **Instituições de matriz:** (a) ateliês dos artistas ou escolas profissionais dos mestres com alguma notoriedade; (b) galerias (nacional ou regional) onde se pode criar as receitas e dinamizar ou diversificar as propostas artísticas; (c) várias lojas de materiais de produção artística, cuja concorrência poderá dinamizar as actividades económicas da arte.



- O Artesanato reproduz a herança histórica e cultural das populações namibianas e mantém a ‘tradição’ viva. A institucionalização do artesanato é dupla: (i) estatal; (ii) privada. No primeiro plano, interessa ao Estado programar a conservação do passado na memória dos seus cidadãos, de modo a permitir criar o ‘lugar-comum’ plural, dinâmico e capaz de responder aos desafios. No segundo, o artesanato é tido como uma plataforma criada a favor do povo – com habilidade e empreendimento próprio – e encontra rendimento colateral do turismo<sup>214</sup>, além de incentivar as populações a manter a sua ‘cultura material’ útil no diálogo das partes para o desenvolvimento partilhado.

**(d) Turismo:**

- De acordo com os dados oficiais<sup>215</sup>, cerca de 14% das receitas provêm do turismo, o qual garante cerca de 18% de emprego aos Namibianos. O écoturismo é na verdade uma herança colonial e foi auxiliado pela forma de conservar a cultura e a natureza pelos grupos étnicos: trata-se, na verdade, de uma continuação cultural das actividades das populações, e na tentativa de sedentarização dos ‘espaços culturais imigrantes’ (entre Namíbia, Botswana e Zâmbia e África do Sul). O ‘branding’<sup>216</sup> que se verifica na Namíbia eleva a cultura secular, o património natural e a ecologia. Ora, por si só, isto parece um programa de ‘Kulturation’;
- Nos pacotes turísticos – quando um turista procura estes serviços – há dois modelos: (i) modelo nacional, que é o mapeamento de ‘espaços turísticos’, classificados consoante a oferta que dispõem, que testemunha um plano de ‘nação’, do ponto de vista cultural; (ii) modelo específico, que não é regional – apesar de explorar as forças turísticas regionais – expõe estrategicamente o turismo com a cultura namibiana, enquanto tudo.<sup>217</sup> Ora, este trajecto permite que os potenciais ‘lugares turísticos’, que são espaços históricos com grande estímulo cultural, sejam explorados e proporcionem rendimentos às populações.

---

<sup>214</sup> Os produtos artesanais são muito solicitados pelos turistas, e isto tem permitido pequenos rendimentos nas famílias rurais.

<sup>215</sup> Recolhemos as informações em Maio de 2013, junto de Ministério de Ambiente e Turismo e UNPD. Foram-nos cedidas as informações importantes sobre “*Adventure Travel World Summit 2013*” que, neste aspecto, serviram para percebermos a importância da cultura no turismo da Namíbia.

<sup>216</sup> Entende-se por ‘branding’ o conjunto de imagens (possuidoras de ideias concretas) como identidade visual, sempre associado a um nome e slogan para representar uma marca, mas aqui trataremos de Namíbia e seus ‘espaços turísticos’.

<sup>217</sup> Quem visita Welvis Bay (que é no litoral ocidental), por exemplo, encontrará a continuação desta “*Adventure Travel*” em Caprivi (que é o extremo Nordeste). Isto é, o turista acabará – dependendo também dos seus meios financeiros – por conhecer a maior parte da Namíbia turística, pois deverá passar por outros ‘espaços turísticos’ do Centro.

Em síntese, existe um programa real de ‘*Kulturnation*’ que faz com que os ‘espaços culturais’ diferentes se conheçam entre si, por um lado. Por outro, este programa permite que estes espaços criem riqueza com o turismo, com apoio das ferramentas institucionais da UNESCO, da UNPD, etc. e, *ipso facto*, distribui estas riquezas pelo país inteiro. Destes programas, percebe-se que o povo namibiano se revê no Estado namibiano que o representa. ‘Ser namibiano’ está bem definido, quer dentro dos parâmetros costumeiros do mosaico étnico, quer dentro dos parâmetros jurídicos. Em adição, há programas de integridade cívica que nutre o diálogo permanente e a concorrência entre as culturas constituintes.

#### D) Zâmbia

No caso da Zâmbia, começaremos com uma citação, uma reflexão que Mia Couto pronunciou na *Oração de Sapiência*, durante a abertura do Ano Académico de 2005:

“No dia em que eu fiz 11 anos de idade, a 5 de Julho de 1966, o presidente Kenneth Kaunda veio aos microfones da Rádio de Lusaka para anunciar que um dos grandes pilares da felicidade do seu povo tinha sido construído, não falava de nenhuma marca de arroz. Ele agradecia ao povo da Zâmbia pelo seu envolvimento na criação da primeira universidade no país. Uns meses antes, Kaunda tinha lançado um apelo para que cada zambiano contribuísse para construir a Universidade. A reposta foi comovente: dezenas de milhares de pessoas corresponderam ao apelo. Camponeses deram milho, pescadores ofertaram pescado, funcionários deram dinheiro. Um país de gente analfabeta juntou-se para criar aquilo que imaginavam ser uma página nova na sua história. A mensagem dos camponeses na inauguração da Universidade dizia: nós demos porque acreditamos que, fazendo isto, os nossos netos deixarão de passar fome.

“Quarenta anos depois, os netos dos camponeses zambianos continuam sofrendo de fome. Na realidade, os zambianos vivem hoje pior de que viviam naquela altura. Na década de 60, a Zâmbia beneficiava de um Produto Nacional Bruto comparável aos de Singapura e da Malásia. Hoje, nem de perto nem de longe, se pode comparar o nosso vizinho com aqueles dois países da Ásia.

Algumas nações africanas podem justificar a permanência da miséria porque sofreram guerras. Mas a Zâmbia nunca teve guerra. Alguns países podem argumentar que não possuem recursos. Todavia, a Zâmbia é uma nação com poderosos recursos minerais. De quem é a culpa deste frustrar de expectativas? Quem falhou? Foi a Universidade? Foi a sociedade? Foi o mundo inteiro que falhou? E

porque razão Singapura e Malásia progrediram e a Zâmbia regrediu? (Mia Couto, *Oração de Spaiência*, 2005, ISCTEM).<sup>218</sup>

Tentaremos, a seguir, perceber, no seu todo, as razões da Zâmbia não ter ido mais além (talvez) falando da sua anatomia étnica, do mono-partidarismo flexível às *démarches* para a democracia plural e dos programas relacionados com o Estado-nação.

#### d.1) Etnias e ‘breve’ História da Zâmbia

De modo geral, a Zâmbia conta com perto de quatro grandes blocos étnicos. Consideramo-los ‘blocos étnicos’ por serem conjuntos de etnias que foram desunidas pelas razões históricas de escravatura ou guerras entre elas. Citar-se-á as principais etnias zambianas:

- (1) **Bemba** (Wêmbe): é tido como o maior bloco étnico, e os seus territórios históricos estão localizados ao Norte da Zâmbia. Pela extensão espacial, seria perto de 20% do território zambiano, mas é curioso que perto de 32% das populações falam Ocibemba (língua dos Bemba). Há duas explicações prováveis para isto: (i) a hegemonia política desde 1852 até 1991 levou muita gente – ainda que de outras origens, mas sobretudo os pequenos grupos étnicos que optavam ocibemba como saída na vida social – a aceitar integrar-se no UNIP<sup>219</sup>; (ii) as minas de Copperbelt – situadas nos territórios bemba – recebiam trabalhadores de outras partes da Zâmbia, os quais eram ‘forçados’ em expressar-se em ocibemba, para garantia o sucesso laboral.
- (2) **Tonga**: Este bloco étnico é composto de Tonga<sup>220</sup> (propriamente ditos, os Lenje, os Leya, os Soli, os Toka e os Totela) e constituem o segundo bloco mais populoso. Estão localizados no Planalto Gwmbe, e ocupam toda parte ocidental do meio do rio Zambezi (Yambesi) na parte fronteiriça com Zimbabwe, o que justifica a sua presença neste país. Os seus solos são pobres para a agricultura, por falta de chuvas regulares na região. Nos tempos coloniais, eles praticaram a agricultura, mas depois – no pós-independência – fizeram comércio e construíram pequenas cidades ao

<sup>218</sup> <<http://www.pordentrodaafrica.com/cultura/mia-couto-a-porta-da-modernidade-ha-sete-sapatos-sujos-que-necessitamos-descalar>> publicou na íntegra o seu discurso.

<sup>219</sup> United National Independence Party. Existia uma hegemonia clara dos Bemba em dois pontos: (a) detinham o poder financeiro e controlavam instituições económicas do país; (b) nos princípios da independência, pensava-se que eram habilitados academicamente, etc.

<sup>220</sup> Assim reza a tradição, os Tonga são os Sona que, oriundos do Sul, criaram as suas independências económicas com a agricultura. Aliás, o termo *tonga* significa ‘independente’ em *ocitonga*.

longo do rio. Nos meios rurais vivem em cabanas, aldeias isoladas e com condições difíceis de habitabilidade.

- (3) **Lûnda**: oriundo do Norte (Congo Kinsâsa), este bloco étnico é composto, por sua vez, por três grupos: (a) Lunda-Luba, presentes também entre os Bemba norte-orientais, que sempre foram comerciantes/viajantes e têm desenvolvido inter-etnicidade com os Bemba e os Rotze (ver a seguir); (b) Lûnda zambianos: aqueles cujas terras sitas na Zâmbia, expressam maior trans-nacionalidade de fronteiras: como se o ‘país deles’ continuava quer em Angola, quer no Congo Kinsâsa. Na verdade, alguns Tõnga são Lûnda e beneficiam das ‘fraternidades’ dos seus familiares congolese e angolanos.
- (4) **Lozi**: são Barotze (próximos dos Lûnda, também) são conhecidos na Zâmbia como pró-europeus, por adoptar liberalmente os usos e costumes destes. Internamente, as populações zambianas reconhecem que foram eles os primeiros a ter relações definidas e de cooperação com os Europeus que, de forma consistente, procuraram selar vínculos entre os povos dos dois continentes. Recordamos que David Livingstone, Reverendo François Caillard, Frank Lochner, Cecil Rhodes, etc. encontraram os Lozi (Rotze) primeiro, com quem desenvolveram trabalhos juntos. Eles beneficiaram da empresa British South Africa Company para gerar empregos e criar novas riquezas localmente.

Os dados arqueológicos e linguísticos provam que os Bantu construiriam vários ‘centros’ entre os séculos II e III da nossa Era. Há duas origens: a primeira é da Mpangala de Tanzânia, e a segunda é de R.D. Congo. Outras imigrações operaram entre os séculos XII e XVII, e assistiu-se à fundação dos centros populacionais, com poder centralizado: Bemba e Tonga. Importa salientar, também, a existência dos reinos mistos, que resultaram da mistura dos conquistadores e dos autóctones das terras territorializadas: Lunda, Luvale e Nyânga. Os Kawûndu, também, seriam a miscigenação de Khoe Khoe (ou Khoisan que lá habitavam desde século II antes de Cristo) com os Bantu orientais dos séculos VI e VIII da nossa Era. Durante a Escravatura, entre séculos XVI e XIX – que Zâmbia não terá conhecido de forma drástica, por ser talvez um país sem abertura aos mares (Atlântico ou Índico) – os reinos da Zâmbia forneceram ‘peças’ aos escravagistas a partir dos reinos vizinhos, quer em Moçambique, quer em Angola.

As explorações do século XIX determinarão a história moderna da Zâmbia. Nesta época, os Lunda, os Bembe, os Tõnga, os Nyanga, os Rotze (Lozi), Luvale, os Kawûndu eram ‘centros populacionais’ importantes da Zâmbia. Até à chegada de

David Livingstone, as populações mantinham mais relações de cooperação do que de conflito entre elas. Cecil Rhodes – como Brazza no Congo – tem a intensão de selar directamente convénios com as autoridades locais, onde obteve a autorização de exploração das minas. As descobertas de David Livingstone eram importantes para a Inglaterra instalar-se aí como colónia<sup>221</sup> – rivalizando assim as pretensões portuguesas de unir Atlântico ao Índico – e explorar o território como uma colónia, começando por terminar as influências do Tráfico Negreiro (já em processo de abolição).

Entre 1912 e 1930 instalam-se instituições económicas, com repercussões internacionais. Entre 1923<sup>222</sup> e 1963<sup>223</sup> uma plataforma sociocultural é montada, primeiro com a ‘colonização demográfica’, a instalação dos Europeus na Zâmbia (Rhodesia do Norte), a rentabilização qualificada é assegurada, mas serão as instituições religiosas que tomarão as primeiras iniciativas de capacitar as populações locais e constituir uma ‘mão-de-obra’ qualificada. A colonização retomará este projecto, lançando instituições para a educação profissional, de segunda mão. Desde então, a Zâmbia tornava-se um país multiétnico e multirracial.

#### d.2) Independência e suas implicações

As propagandas para independência da Zâmbia vêm essencialmente de fora: ANC, entre 1960-1962, levou dois programas interessantes: a primeira foi de negar a submissão à Autoridade Britânica; a segunda era propagar a instabilidade política nas colónias britânicas, como foi o caso da Zâmbia, com Harry Nkumbula. Os resultados foram quase imediatos: Keneth Kaunda será eleito – em nome do seu partido UNIP – como presidente da Zâmbia, em 24 de Outubro de 1964.

Quando a Zâmbia conquistou a independência, existia pouca mão-de-obra especializada, quase inexistência de técnicos administrativos que pudessem trabalhar nas instituições do Estado e, sobretudo, responder às enormes e complexas demandas da sociedade. Tendo em conta isto, Keneth Kaunda – dois anos depois da independência – chamou todos a contribuir para a edificação da universidade, com

---

<sup>221</sup> Victoria Falls, que David Livingstone descobre, é um nome que foi atribuído em honra à coroa inglesa: Rainha Victoria.

<sup>222</sup> Foi neste ano que o BSAC cedeu o controlo da Zâmbia ao Governo Britânico.

<sup>223</sup> Neste ano a Federação dos países autónomos (Zâmbia, Zimbabwe, Malawi, etc) será dissolvida, e a época era de grande desentendimento. O ANC, em nome de Harry Nkumbula, fará já a propaganda da independência da Zâmbia, a favor da UNIP de Keneth Kaunda.

vista a resolver os problemas sociais. A construção da universidade era a afirmação da autonomia intelectual e a expressão da independência total.

A independência, como símbolo político da separação de vínculo colonial entre Zâmbia e Inglaterra, foi oficialmente consumada. Mas a colonização tinha sido em todos os campos: (i) colonização económica; (ii) colonização social; (iii) colonização cultural; (iv) colonização académica; (v) etc. Logo, a independência política – a mais fácil e menos complexa – parcialmente consumada, não resolvia os problemas dos zambianos. Nem o projecto da ‘Universidade Zambiana’ com a participação de todos os zambianos poderia, em tempo útil, indicar luzes para a resolução das dificuldades sociais, económicas, territoriais, financeiras, políticas, educacionais, etc.

K. Kaunda herdava as assimetrias profundas<sup>224</sup>, ao passo que Fredrik Chiluba herdava as imposições americanistas da democracia, com uma pobreza generalizada subsidiada pela corrupção. Ao tentar eliminar algumas bases da corrupção, o presidente Levy Mwanawasa não teve margem do tempo para instaurar uma Economia Social relativa às demandas sociais zambianas, nem tão pouco implementar o desenvolvimento sustentável das populações, consoante as suas realidades. Por isto a maioria da população (65,15%) vivem na pobreza.<sup>225</sup>

#### d.3) Kulturnation e línguas oficiais

Oito línguas são consideradas como línguas oficiais da Zâmbia, pois facilitam a laicidade das forças sociais deste país: (i) Tonga deixa de ser ‘Outro/estrangeiro’ para Rotze ou Bemba, mas sim como uma ‘alteridade’ do conjunto social; (ii) Bemba,

---

<sup>224</sup> Os manifestantes contra o regime de Lusaka, que foram massacrados pelo regime de Keneth Kaunda em Junho de 1990, evidenciaram, entre outros pontos, as assimetrias que existiam entre as populações das grandes cidades zambianas: Lusaka, Ndola, Kitwe, Chingola, etc.

<sup>225</sup> Dados disponíveis no Ministério do Comércio (Outubro 2013). O nível desta pobreza é alto nos meios rurais, e relativamente baixa nos meios urbanos. Mas em ambos casos, ela é alta. Os pacotes salariais disponíveis consoante os capitais académicos e profissionais não eliminam significativamente a pobreza, por um lado. Por outro, os programas disponíveis minimizam os problemas (Assistência Social, por exemplo), mas não projectam resolver no futuro as assimetrias existentes (nem permitem, como estipulado na Constituição, criar riquezas nacionais consistentes). Foi-nos explicado que a natalidade é alta, e a mortalidade reduzida, de maneira que a gestão das riquezas do país é incapaz de resolver muitos dos problemas sociais existentes. O mais agravante é que ainda falta mão-de-obra especializada, apesar do trabalho das universidades públicas e outras privadas ou semi-públicas.

Tonga e Rotze/Lozi são extremamente aparentadas, o que permite que ainda que falassem nas suas respectivas línguas, eles percebem-se.<sup>226</sup>

Enquanto populações, há evidências históricas que Luvale, Lûnda/Ruund e Rotze constituem um mesmo ancestral Luba/Lunda. Os Bemba (Wêmba) que constituem as famílias Mpangala (miscigenação de proto-Lûnda e Kawûndu), fixadas na região nas primeiras instalações bantu orientais (as escavações de Sanga explicam bem isto: Phillipson, 2005; Vansina, 1965). Já nos séculos XV e XVI existia uma larga inter-culturalidade entre as populações Bemba, Tonga, Rozte, Lunda e Luvale: as pequenas muralhas fúnebres confirmam esta unidade civilizacional (Baumann; Westermann, 1957) que continuou até Angola (Lenk-Chvitch, 1948: 665-677; Lequercq, 1895; Lima, 1987).

Apesar das assimetrias regionais, quer na fatia atribuída no Orçamento de Estado, quer a sua contribuição nos cofres do Estado, parece haver uma cultura zambiana em processo de forja muito avançado. Por um lado, o diálogo das culturas, apesar dos espaços explorados (no caso de Copperbelt), tem exigido, às vezes, abdicar das heranças culturais originais, para adoptar outras que favorecem rendimento laboral.

#### d.4) Staatsnation e a democracia na Zâmbia

Os processos constituintes, de que resultaram as Constituições, tiveram lugar na Zâmbia quatro vezes: (i) 1965: neste ano – logo depois da independência – no mês de Agosto foi promulgada a primeira Constituição da Zâmbia que, na verdade, era um excelente ‘plágio’ da legislação britânica; (ii) 1973: a Constituição ‘pro-colonial’ foi revista, mas com o propósito de reforçar os poderes da figura do presidente, unificando forçosamente (e não no diálogo) as tendências divisionistas; (iii) 1991: a Constituição que resulta das consequências da democratização (que na verdade era a americanização de África), levou Kenneth Kaunda a por fim ao monopólio do seu partido (que perderá as eleições perante F. Chiluba). Com estas eleições, o MMD vence as eleições e percebe a necessidade de rever a Constituição e alargar as suas

---

<sup>226</sup> De modo geral pensa-se que se trata apenas de *ocibemba*. Na nossa curta estadia, procuramos perceber as frases básicas de comunicação. Na verdade há muitas aproximações não só porque são línguas bantu orientais, mas sobretudo, parecem ter originado dos mesmos núcleos históricos/linguísticos.

dimensões (que eram mono-partidaristas); (iv) 1996: em Junho, com a vitória de Fredrik Chiluba e as exigências internas e externas (que envolvem parceiros com potenciais capitais) fez-se uma nova revisão na Constituição, com maior abrangência das forças sociopolíticas.

Ainda que a Constituição Zambiana fosse no início uma herança colonial – muito semelhante ao caso de África inglesa (África do Sul, por exemplo) – ela busca:

- Estruturar o Governo e as suas instituições;
- Definir e proteger as populações zambianas e seus espaços geográficos;
- Definir a cidadania
- Sublinhar a liberdade pessoal, liberdade de culto, direitos de vida;
- Defender o cidadão minoritário da exploração desumana<sup>227</sup>.

Teoricamente, a Zâmbia oferece uma plataforma para o diálogo das forças sociopolíticas. Há programas de assistência social estendidos a todo o território, embora com fraca cobertura financeira, o que leva a que muitos destes programas venham a terminar desde 2001.

Uma frase ideológica do UNIP “*One Zambia, one Nation*”, deixou de ter vínculo partidário desde 1996, de maneira que passou a significar “as riquezas da Zâmbia pertencem a todos, e todos são a riqueza da Zâmbia”. Mas as metas traçadas ainda não foram alcançadas. Hoje as populações parecem concentrar-se na capital (por causa do emprego e habitabilidade: quase um milhão e meio de pessoas) e nas regiões de Copperbelt (Kitwe e Ndola: ambos concentram cerca de um milhão de habitantes): no total perto de 68%. Isto se traduz da seguinte maneira: a densidade populacional nas cidades de Lusaka, de Copperbelt e da província de Central também justifica-se pelas heranças coloniais em termo de urbanização e instituições económicas ligadas às minas e a outras riquezas zambianas. A construção das instituições académicas obedeceu à mesma geografia económica, de maneira que as forças sociais lá concentradas eram herdeiras dos espaços mais importantes e poderiam construir os seus capitais académicos facilmente em relação ao resto: a Universidade da Zâmbia está sediada em Lusaka, a Universidade de Copperbelt está centrada na província com o mesmo nome e, finalmente, a Universidade Mulungushi.

---

227 Importa ter em conta aqui que os zambianos ainda eram herdeiros do sistema económico exploratório da colonização.



A democracia na Zâmbia tem contribuído para a afirmação deste país, pelo facto de haver participação das forças políticas, quer na edificação de uma Constituição onde todos se revejam, quer na partilha das riquezas, embora alguns espaços tivessem heranças consideráveis, em relação aos outros.

Finalmente, podemos fazer uma observação sumária daquilo que, antecipadamente, acabamos de ver. Ao estudar a questão do ‘construção de Estado-nação’ na África fronteiriça a Angola, encontramos quatro aspectos importantes que nos facilitam compreender este fenómeno histórico:

**(a) Um passado desolador:**

- A Escravatura teve profundas consequências nas sociedades africanas. Ela começou por destruir a família africana e despiu-a de toda a sua consistência cultural. A animalização ou coisificação do ser humano, apesar das revoltas levantadas por alguns ‘espíritos iluminados’, apresenta hoje problemas sérios na ‘família africana’, em detrimento de si própria;
- Colonização: o Estado-nação – por via ‘*Staatnation*’ – é possibilitado pela criação das riquezas, rendimento dos investimentos internos, que garantem o ‘bem-estar’ generalizado. Ora, a colonização criou pobres, de modo geral: o africano, hoje, parece consumir e preferir consumir todo o produto (intelectual, mercantilístico, tecnológico, etc.) que lhe vem de fora, e em poucas vezes produz ele próprio seus produtos de consumo (intelectual, artístico, económico, político, etc.) e quando o faz, parece subvalorizá-lo.

**(b) Imposição:**

- A negação da África na construção histórica do mundo – antes dos movimentos renascentistas que precederam as independências – conseguiu servir de pretexto para impor uma cultura europeia, civilizadora (Balandier, 2011) como modelo. Isto é, todo o africano que procurasse construir seus capitais sociais (para seu bem-estar), era obrigado a ser mestiço simbólico. Se na maioria dos casos isto geriu a negação do ‘Eu africano’, por outro, a presença pós-colonial era visível ainda em todos domínios;
- A democracia que faculta o ‘Estado-nação’ e que passou a ser o *único* modelo universal é, antes de mais, uma imposição. Isto não significa que África não teria sistemas políticos semelhantes à democracia. O que na verdade se opera é a americanização/democratização cujo consumo obrigatório já terá sido veiculado no ‘*World’s Culture*’: não só desapareceu o cinema italiano, ou a música francesa, mas também Nova Iorque tem capitalizado o ‘*Haute Culture*’ e americanizado o teatro

européu... E aquando da democratização da África, os africanos estavam pré-consciencializados em consumir o modelo americano como o exemplo a seguir.

**(c) Uma nova socialização:**

- Escolarização: muito dos dirigentes africanos – sobretudo na Namíbia ou na Zâmbia – estudaram nos Estados Unidos ou países de língua inglesa. A sua condição de mestiço simbólico levou-os, uma vez regressados, a aplicar um sistema que era estranho às massas e, por consequente, considerado como agente do Ocidente. Daí, havia necessidade de uma dupla Escolarização: (i) através de programas da Educação Nacional, inculcar os procedimentos democráticos e ensinar outras experiências dos países ocidentais; (ii) os actores políticos precisavam ora de uma actualização, ora de uma aprendizagem sobre o comportamento das suas sociedades, versus a democracia tal como estava a ser implementado.
- A socialização democrática implicava a distribuição das riquezas desde a sua forma, o seu sistema, os seus critérios, até à criação dos ricos e fisco destes. O ‘novo-rico africano’ era a imagem do esbanjar dinheiro, investir fora do seu país, explorar desumanamente seus conterrâneos, saqueador das riquezas e famílias dos pobres. Daí, a necessidade de uma nova socialização para fomentar o investimento privado e resolver problemas de emprego e circulação de bens e produtos rentáveis. Ora, as inseguranças constantes e guerras civis não facilitavam as coisas: para encontrar programas de solução numa época de grandes instabilidades, os líderes (religiosos, políticos, culturais, económicos, etc.) buscavam auxílio a Europa.

**(d) Falta de margem para uma Democracia africana:**

- Será que antes da chegada dos Ocidentais a África – especificamente nos países fronteiriços a Angola – não existiam sistemas políticos consistentes? Como tentaremos mostrar para os dois Congo (Brazzaville e Kinsâsa) e para Angola também, existia a *democracia kôngo*. Nem a escravatura, nem tão pouco a colonização destruíram o ‘espírito democrático’ presente ainda na cultura kôngo (mbûndu, também). A pergunta agora é: como utilizar esta herança cultural na redefinição do Estado-nação nos dias de hoje? Apenas tentaremos responder a esta pergunta a respeito de Angola, que é o espaço da nossa pesquisa;
- Passados 23 anos – desde 1990, com o início da americanização/democratização – a África parece apresentar alguns indícios de uma democracia africana: a Namíbia, por exemplo, tem resolvido as suas assimetrias pela distribuição espacial das suas sociedades. Os dois Congo, de modo igual, os seus protagonistas políticos têm utilizado a ‘força militar’ como capital simbólico para concorrer no

destino dos seus países. Zâmbia tenta rebuscar o investimento privado – na distribuição das riquezas – como estratégia de resolver as suas assimetrias. Desta feita – como dizia Honoré Ndganda – “L’Afrique a sa personnalité mouvante, dynamique, qui se cherche autour de ce paramètre parfois néfaste, mais toujours incontournable qu’est l’ethnicité” (Ndganda, 1994)<sup>228</sup>: para ele, portanto, estariam criados subsídios históricos de ordem sociológicos para se pensar numa *democracia africana*.

A seguir veremos, com alguns detalhes, o caso de Angola. Ainda neste sub-capítulo balizaremos as nossas leituras sobre os autores que se debruçaram sobre as teorias definidoras do ‘Estado-nação: Staatnation e Kulturnation’. As suas teorias nos interessam neste ponto para estruturar as propostas existentes, as quais iremos confrontar – no capítulo a seguir, que é a segunda parte do nosso trabalho – com as nossas pesquisas de terrenos e as nossas reflexões.

## II.2. Angola

### i. Estado-nação: teorias

A discussão sobre o Estado-nação está presente já no proto-nacionalismo angolano. Mas a sua leitura sociológica veio depois, inicialmente com Mario Pinto de Andrade. Este autor – considerado ao mesmo tempo como objecto de estudo e precursor – nos interessa, principalmente, na maneira como os outros o apresentam, e analisam as suas teorizações (ou idealizações) sobre a *angolanidade* enquanto instrumento para realizar o Estado-nação. Cinco estudiosos nos interessam: (i) Victor Kajibanga; (ii) Paulo de Carvalho; (iii) Ruy Duarte de Carvalho; (iv) Luís Kandjimbo; (v) Arlindo Barbeitos.

#### a) Versão de Victor Kajibanga

O académico Victor Kajibanga parte da suposta ‘bi-cultura [mestiça]’ em Angola que, na verdade, constitui a seguinte dicotomia (i) sociedade crioula; (ii) sociedade não crioula, que foi sustentada a partir da tese gilbertiana: luso-

---

<sup>228</sup>“A África tem a sua personalidade activa, dinâmica que se procura à volta deste parâmetro tido às vezes como nefasto, mas sempre incontornável, que é a etnicidade”

tropicalismo. A mestiçagem definidora da *angolanidade*, que refere esse académico, não é ‘apenas’ *na pele*, mas sim na sua dimensão sociocultural (Kandjimbo, 1997).

Enquanto teóricos da angolanidade – através da Literatura (Chabal, 1994<sup>229</sup>) – José Carlos Venâncio e Francisco Soares fundamentam estimulantes teorias. Baseando-se na literatura existente, o académico angolano [Victor Kajibanga] coloca algumas questões pontuais. É verdade que “a literatura é um dos meios de construção e de representação da nação como comunidade imaginária e sociedade inclusiva e identitária” (Lopes de Sá, 2012: 21), tal como podemos compreender com alguns trabalhos de teses de Doutoramento e mesmo de dissertações de Mestrado<sup>230</sup>. José Venâncio ilustra quanto a literatura se horizontalizou com o poder desde a colonização e, sobretudo, no processo da descolonização (Venâncio, 1992): não será por acaso que alguns dos primeiros Chefes de Estados africanos eram poetas ou escritores.

Victor Kajibanga parte do mesmo pressuposto e refuta, portanto, as posturas manifestadas pelos teóricos supracitados ou a intencionalidade dos mesmos, talvez. Reconstruir esse cenário ajudar-nos-á a compreender a problematização do conceito da *angolanidade* (*Kulturnation*) e a postura assumida por ele.

José Carlos Venâncio e Francisco Soares parecem fundamentar-se sobre as representações culturais proporcionalmente desequilibradas<sup>231</sup> como substâncias definidoras da nação angolana (oriunda do Estado Novo). Nesse valioso trabalho, interessa-nos apenas uma leitura antropológica dos conceitos inerentes à definição da

<sup>229</sup> Chabal discutiu as questões da ‘literatura nacional’ feita em língua portuguesa, e representando uma cosmogonia moçambicana. O autor explora a interacção de duas culturas diferentes – mas achamos que se trataria de um bloco das culturas moçambicanas com um outro bloco da cultura portuguesa – e busca os momentos diferentes das dinâmicas nos subsídios e suportes culturais do Estado-nação. Ele entrevistou vários autores: Orlando Mendes, José Craveirinha, Noémiade Sousa, Fonseca Amaral, Eugénio Lisboa, Rui Nogar, Rui Knopfli, Malangatana, Fernando Ganhão, Calane da Silva, Jorge Viegas, Albino Magaia, Juvenal Bucuane, Luís Carlos Patraquim, Mia Couto, Paulina Chizane, Pedro Chissano, Ungulani ba Khosa, Armando Artur, Suleiman Cassamo, Eduardo White, Nelson Saúte, etc.

<sup>230</sup> **Doutoramento:** Ana Lopes de Sá (2012), *A Ruralidade na narrativa angolana no século XX. Elemento de construção da nação*, Departamento da Sociologia/Universidade da Beira Interior, 488 páginas; Ana Mónica Lopes, (2011), *Nas margens da História e da Ficção. Identidades impressas e as fronteiras do nacionalismo em Angola (1866-1910)*, Belo Horizonte: Crisálida, 275 páginas. **Mestrado:** Carla Sousana Abrantes, (2007), *Narrando Angola: a trajectória de Mário António e a invenção da “Literatura angolana”*, Universidade Federal de Rio de Janeiro/Museu Nacional, Rio de Janeiro, 177 páginas; Adriana Elizabeth Bayer, (2008), *Pepeta e Ondjaki: com a juventude a palavra faz o sonho*, Pontifícia Universidade Católica de Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 169 páginas.

<sup>231</sup> Salvo a Tradição Oral e contos maravilhosos, a literatura positivada é (maioritariamente) em língua portuguesa. A ausência de outras literaturas positivas em outras línguas angolanas (tucôkwe, kikôngo, kimbundu e lyumbundu) pode comprometer algumas teses sustentadas sobre essa angolanidade (construção do Estado-Nação).

nação angolana através da *angolanidade*. Mas será essa literatura através da qual se teoriza angolanidade a imagem *global* ou *local*, espectro identitário circunstancial ou substancial de Angola?

- (1) Se a literatura for a plataforma metodológica na construção da Nação, (Júnior; Mendes: 2008) será interessante perceber-se que a produção angolana ainda não dispõe de todas as suas representações socioculturais<sup>232</sup>. O *pós-Eu lusotropicalista* domina em quase todos os domínios visíveis<sup>233</sup> ou *pós-não-Eu lusotropicalista*<sup>234</sup> (Infra). Portanto, a produção literária angolana em língua portuguesa, dominando a quase inexistente literatura angolana (escrita) em língua africana de Angola, pode viciar qualquer leitura, caso seja considerada como uma premissa.
- (2) A literatura é apenas uma parte interveniente na teorização da construção da Nação (Estado-nação). Existem outros domínios que intervenham também, e que podem ser instrumentalizados pela Sociedade Civil, ou instituições religiosas e outros parceiros do Estado (Gonçalves: 2002, 107). Portanto, a politização nesses sectores que empobrecem toda a contribuição possível, não nos permite fazer uma leitura elegante.

Parece-nos que Victor Kajibânga se interessa mais na operacionalidade da teoria luso-tropicalista, partindo das considerações de Mário Pinto de Andrade (Kajibanga, 2000; Kandjimbo, 1997). A Angolanidade deste último partiria de uma crítica à ideologia luso-tropicalista, fazendo da literatura um refúgio ideológico. Só que a sua operacionalidade ainda é questionável, tal como é a conclusão: para Mário Pinto de Andrade o luso-tropicalismo denuncia (Kajibânga, 2000a: 144)

“[...] o carácter assimilacionista e integracionista, não sendo válido para explicar a formação do Brasil, é inteiramente falso para as circunstâncias coloniais da África”.

Kajibânga refuta o posicionamento de discurso apologético da antropologia e sociologia ultramarinas (Messiant, 2009-II: 135-136; Andrade, 1989). Serve-se de

---

<sup>232</sup> Ainda não há ensaios ou dissertações/teses escritos em línguas não-crioulas, nem ainda se dispõe de plataformas e instituições para esse efeito.

<sup>233</sup> Exemplo: para ter acesso a um cargo social público, a língua portuguesa é obrigatória. Ora um não-crioulo não balbucia correctamente palavras de outras línguas, para não limitar-se apenas em português.

<sup>234</sup> No capítulo V falaremos da Angolanidade que se decompõe em Eu, Não Eu e Outro. Essa estrutura pode em certa medida (histórica) ser considerada como *pós-lusotropicalista*.

propósitos levantados por Georges Balandier<sup>235</sup> – de Bender, Walters, também – para reforçar uma *angolanidade* a partir da estrutura social (Carvalho, 2002) e considera a ‘Cultura Nacional’<sup>236</sup> como o dispositivo para edificação do ‘Estado-nação’<sup>237</sup>.

A Angolanidade em Kajibânga é a construção do ‘*Estado-nação angolano*’ a partir das forças sociais existentes – sem descartar as teorias a partir da literatura, que é preciso reformular – tendo sido a memória comum por sistematizar em Cultura Nacional: instrumento socializador em busca do ‘Estado-nação’ (nação, no singular).

Vamos aqui considerar as grandes e interessantes linhas de reflexão que expõe o professor Victor Kajibânga. Ele menciona a ausência da ‘Cultura nacional’ como causa da inexistência de uma *nação*, tal como o queria tanto Agostinho Neto e outros nacionalistas<sup>238</sup>. A cultura em Angola não é partilhada entre os agentes sociais (Bantu, Não-Bantu e Khoi-San), e a representatividade do ‘espaço territorial’ é etnolinguístico<sup>239</sup>. Angolanidade, para ele, sendo apenas um projecto intelectualista da construção do ‘Estado-Nação’ angolano, dependerá fundamentalmente da ‘Cultura Nacional’ como instrumento moldador desse objectivo: (a) o ‘Outro’ ainda é visto como estrangeiro; (b) o conceito de *nação* endogenamente prova várias *nações étnicas*, e a *angolanidade* poderia instrumentalizar o diálogo para edificar o Estado-nação. E como barreira o especialista angolano advoga:

- (i) A politização das especificidades culturais;
- (ii) A ausência da sistematização de lugares e memórias comuns.

---

<sup>235</sup> “A dominação imposta por uma minoria estrangeira ‘racial’ e culturalmente diferente em nome de uma superioridade racial (e ou étnica) e cultural dogmaticamente afirmada, a uma maioria materialmente autóctone; o estabelecimento de relações de maquinismo, de economia poderosa, de ritmo rápido e de origem cristã impõem-se às civilizações sem técnicas complexas, da economia retardada, de ritmo lento e radicalmente ‘não cristã’; o carácter antagónico das relações que intervêm entre as duas sociedades, antagonismo que se explica pelo papel de instrumento a que intervêm entre a sociedade dominada; a necessidade, para manter a dominação, de correr à força, mas também a um conjunto de pseudo-justificações de comportamentos estereotipados” (Kajibânga, idem: 143, nota nº16).

<sup>236</sup> Cultura onde todas *culturas locais* intervêm no global, daí Cultura Nacional. É esta postura que os académicos assumiam no primeiro Simpósio sobre Cultura Nacional em 1984.

<sup>237</sup> Referindo-se a Gerald Bender, Victor Kajibânga é de opinião que a construção do Estado sempre foi o primeiro passo, relativamente fácil de concretizar. A nação (o segundo passo) requer dispositivos, teorias, tempo e eficácia dos suportes ideológicos.

<sup>238</sup> Artur Pestana traduz seu apelido em *kimbûndu*: Pepetela; Wanyâng’a Xîtu sobrepõe-se em Mendes de Carvalho; Costa de Andrade vai buscar suas origens em Ndunduma wa Lepi; Ondjaki, etc. são nomes importantes da literatura em Angola e, citámo-los como uma parte da consciência comum, mas que estereotipam a cultura angolana veiculada na língua portuguesa. Há quem diga que a ficção literária de Pepetela em geral expõe vias que possam propiciar Angola como nação (Júnior & Mendes: 2008).

<sup>239</sup> Ele nos ilustra com as entrevistas com as autoridades tradicionais, que preferem se identificar, antes de tudo, como pertencente aos ‘espaços territoriais’ a que pertencem.

Essa é, em resumo, a tese de Victor Kajibânga. Trata-se de um texto claro e, se calhar, clássico, para ver sociologicamente Angola na perspectiva de Estado-nação. Na verdade, o uso dos termos ‘Estado’ e ‘Nação’, por este autor, implica que (i) a ‘nação cultural onde *Kulturnation* é partilhada’ subsidie a consciência nacional no comportamento psicossocial dos parceiros sociais; (ii) o *Estaatvolks* se constrói na ‘consciência histórica comum’ da *neo-kulturnation*, tal como o foi a ‘nação francesa’ ou a ‘nação americana’<sup>240</sup>. A democracia, hoje, se confunde com a base cultural dessas *nações*. O nosso texto baseia-se, primeiramente, na reflexão que introduz. A nossa perspectiva – que será antropológica – parte da *essência* da nação culturalmente construída, e a sua validade que o *Staatvolks* impõe nos Estados-nações modernos. Isto é, não voltaremos a discutir o olhar sociológico de Victor Kajibanga, mas interessa-nos abrir outra perspectiva como forma de enriquecer o debate.

b) Versão de Paulo de Carvalho

O sociólogo Paulo de Carvalho parte de três teorias da *nação* – citando Jerzy Wiatr<sup>241</sup> – que irão orientar a sua leitura da realidade angolana. Começamos por enumerar essas teorias:

- (a) Comunidade de ideias e valores sociais;
- (b) Comunidade de relações entre país e nação;
- (c) Comunidade histórica proporcionando laços nacionais.

O primeiro conceito estabelece a ligação estrita e geográfica entre o indivíduo e as particularidades do ‘local’ onde nasce (Chabal, 2009). O segundo, portanto, relaciona o indivíduo (independentemente de onde nasce) às experiências (com plena consciência) junto de um grupo social (complexo), que integra. Já o terceiro é construído pela concorrência dos dois primeiros pontos.

A ideia da pátria associa-se semanticamente à de nação. Daí que, ao fundamentar-se, preliminarmente, nas acepções de Stanislaw Ossowski, o sociólogo angolano desenvolve sobre o *patriotismo*, a dupla noção: (i) patriotismo privado, ‘*home feeling*’; (ii) patriotismo ideológico, ‘*national feeling*’.

---

<sup>240</sup> Quando Kwame Appiah (2001) parte do pressuposto que os Estados africanos são sem nações, pois talvez seja nessa vertente.

<sup>241</sup> É da Academia Polaca de Ciências, especificamente no Instituto de Filosofia e de Sociologia.

Desta feita, o sociólogo menciona inicialmente a fraca diferença entre os dois conceitos nas pequenas comunidades. Também ele sublinha os processos pelos quais nasce essa diferença, logo alargam-se os intercâmbios numa dimensão (territorial ou social) plural e diversificada. Aqui a ‘pátria privada’ restringe-se, e a ‘pátria ideológica’ alarga-se pela racionalidade, que predefine a ‘lei da pertença’ e substancia-se numa dimensão que quebra as fronteiras geográficas, muitas vezes.

Aqui estão os parâmetros embrionários que irão definir a postura de Paulo de Carvalho sobre *angolanidade*, isto é sobre o Estado-nação em construção: (i) consciência/memória comum local; (ii) consciência/memória comum global.

A consciência/memória comum local proporciona ‘*home feelings*’. Os Angolanos ainda têm esse ‘olho local’ de ver o Outro (Victor Kajibanga), o que depende da sua categorização como angolano (e parece-nos realista), pois há diferença entre o ‘Angolano local’ e o ‘Angolano global’. Como veremos mais adiante, o nacionalismo vem cimentar esse ‘olho local’ em duas fases: (i) na perspectiva histórica, a reestruturação da UPNA em UPA ou ainda, a destribalização da UNITA zambiana (1974-1979) ou ainda a ‘Revolução de Leste’, ou mesmo a ‘Revolução Activa’ no MPLA, são alguns exemplos por citar; (ii) a estruturação (Marcum, 1969; 1978) de MPLA = Ambundu, FNLA = Kôngo e UNITA = Umbundu recebeu uma grande simpatia diplomática/internacional, quer nas estratégias dos integrantes da Guerra Fria, quer na optimização das Nações Unidas, em busca da independência de Angola perante Portugal.

A sociedade angolana actual é *delfim* desse passado, e suporta o peso das suas implicâncias. A consciência/memória comum dos *Angolanos locais* torna-se reduzida ao seu ‘*home feelings*’; e perante os factos históricos acima enumerados, desenha-se um novo ‘angolano local’: (a) já não é necessariamente por motivos tribais/étnicos; (b) o partido político retoma parcialmente a estrutura neo-identificadora de ‘*home feelings*’, mas que já não se limita ao território isolado.

A consciência/memória comum global proporciona, no entanto, o ‘*national feelings*’, e é um projecto do Estado angolano, relativamente expresso na Constituição. Com propósitos de congregar todas as ‘etnias angolanas’ (forças humanas e societárias) na identificação/cidadania angolana, sem presunções locais (pressupostamente já integradas e diluídos no global), resta portanto um dilema: o da



aplicabilidade e da operacionalidade desse projecto, praticamente reduzido na sua simples retórica.

Por isso, Paulo de Carvalho identifica os suportes da socialização como ponto estratégico e, de certo modo, forte para alcançar alguns objectivos da consciência comum. Ainda assim, as particularidades permanecerão potenciais fontes para oxigenar o espírito local (*home feelings*). Isto verificou-se no Estado-nação modelo (Mill, 1910:359; 362-363), e somente um diálogo possibilita sua integração racional. O tribalismo aparenta irracional na harmonia entre vários, mas será irracional eliminá-lo com as reservas linguísticas que contém. O que fazer? O professor André Sango pensa na Federação (*cross cultural challenge*) como a forma democrática neste diálogo (Sango, 1996). Na verdade, a eficiência administrativo e a funcionalidade das instituições do Estado possibilitam este diálogo que conduz a uma ‘consciência comum’.

Em relação à História comum, pode realçar: (a) descontinuidades e continuidades; (b) fraca sistematização das bases históricas existentes e quebra intermitente das instituições pelas quais veiculam os pilares da consolidação da História [nacional] dum ‘Estado nacional’ (Nação). Nesse aspecto, é possível falar de História comum<sup>242</sup> que possa proporcionar uma consciência comum, a ser forjada a partir da Cultura nacional inclusiva. Mas isto não será um processo automático<sup>243</sup>.

Falemos de Cultura Nacional. A questão aqui assenta na adequação ou desadequação das forças identitárias parcelares das populações no território de Angola. Dois conflitos estariam aqui abertos: (a) conflito de fronteiras sociodemográficas, opondo os suportes eurocêntricos modernistas contra os suportes locais tradi-modernos; (b) conflito de fronteiras culturais entre as concentrações populacionais, quer nas cidades (em maior escala e amplo acesso ao mundo) quer nas sanzalas (com menor escala e reduzido acesso ao mundo) desequilibra consideravelmente o concerto. Se nas cidades há acessibilidade à televisão, a

---

<sup>242</sup> Há uma orientação presidencial para se escrever a História (nacional/oficial) de Angola. Apenas as metodologias para chegar a isso que ainda estão por definir devidamente. O Ministério da Cultura realiza, por isso, o Colóquio Internacional sobre a História de Angola, convidando vários especialistas de países diferentes.

<sup>243</sup> Assim, responde a ministra numa entrevista ao Novo Jornal do dia 04 de Maio de 2012: “... é um projecto que, infelizmente, se prolonga há muitos anos, porque os integrantes da equipa se dispersam. Mas eu acredito que nós vamos publicar brevemente uma síntese da História de Angola, que era o projecto que tínhamos começado, e depois íamos iniciar o projecto para elaboração da História Geral de Angola” (p.12)

telecomunicações, de maneira confortável, essas novas tecnologias exercem outras influências no comportamento psicossocial das populações<sup>244</sup>, e nas sanzalas, embora pouco haja acesso a isso, a ‘tradição’<sup>245</sup> permanece nas instituições sociais<sup>246</sup> ainda vigorantes e constroem-se novas dinâmicas.

Esperemos assim ter resumido as grandes linhas abordadas por Paulo de Carvalho.

c) Versão de Ruy Duarte de Carvalho

Duarte de Carvalho advoga (Duarte de Carvalho: 2009, 163):

[...] Estados se fundam, por razões históricas, ou fundamentam, na concepção jacobina de Estado-Nação, e segundo porque todos esses Estados são obrigados a assumir como projecto, também fundador e à partida legitimador, a ‘consolidação’ daquela Nação que a permanência de Estado pressupõe, precisamente, e exige. A categoria nação faz falta ao Estado para que este possa existir e reproduzir-se. E no entanto, salvo excepções facilmente reconhecíveis, os Estados africanos modernos sabem que a ‘consolidação’ da Nação, para não dizer a sua ‘criação’ é de facto um projecto, um nobre projecto, aliás e sem dúvida, mas que à partida quase só conta com dois ou três factores para poder ser posto em prática: primeiro, o classe política que declara o Estado e o assume; segundo, o território em que, enquanto projecto, a Nação visada há-de projectar-se; e terceiro uma bem escassa e nalguns casos pouco profunda história comum das populações contidas nesse espaço, muitas delas só relacionáveis umas com outras a partir de uma curta e desigual experiência colonial.

Na óptica de Ruy Duarte de Carvalho – o que é histórica e antropológicamente demonstrável – *todo* o Estado precede a Nação. O caso de Angola não lhe parece diferente. Por isso, parte-se do pressuposto que a edificação (‘criação’) de uma *nação* partiria de: (i) História comum<sup>247</sup>; (ii) Consciência comum<sup>248</sup>; (iii) Cultura Nacional

---

<sup>244</sup> Exemplo: em Angola, os Kaluwânda (oriundos de Luwânda) são tidos como preguiçosos, de maneira que os oriundos do interior evitam casar seus filhos com eles. Mas na verdade, é a facilidade das novas tecnologias na capital que fazem com que os Kaluwânda trabalhem folgadoamente, auxiliados pelos instrumentos electrodomésticos (de difícil acesso no interior). Por conseguinte, Kaluwânda é considerado como preguiçoso.

<sup>245</sup> ‘Tradição’ no sentido que advoga Amado Hampate Bâ: Tradição é tradição oral, usos e costumes, etc.

<sup>246</sup> Há convergência das identidades intercontinentais: os Kôngo angolanos manifestam sua solidariedade com os Kôngo Congolezes, da mesma forma que os Kwanyâma em Angola/Namíbia ou os Lûnda/Côkwe em Angola/Zâmbia... o fazem também.

<sup>247</sup> Para *História comum*. Será necessário recorrer aos Tratados para uma História comum? O projecto da História (Geral) de Angola – que tem como suporte jurídico um decreto presidencial – expressa nitidamente essa ideia. Socializar os *angolanos* segundo uma *História comum* consubstanciará o *patriotismo* e defesa dos valores angolanos, acima de tudo. Existem três impasses: (i) a verdade histórica partidária neste diálogo proporcionará ‘Tratados’ em busca de uma história comum. Ora o

como dispositivos de execução. O Estado serve-se dessas ferramentas para efectivar a *nação*.

O Estado no sentido de Jürgen Habermans é um aparelho administrativo com poderes centrais de execução, assumido pela elite. A sua existência é condicionada por rupturas e instabilidades sociais, que compõem não só os suportes da Consciência comum, mas também constroem a História comum. Talvez ele (Estado) surja de maneira brusca, ao contrário da *nação*, tida como resultado de um processo lento e enraizado no comportamento social, como herança comum (Bender: 2009).

Ainda assim, o objectivo principal da *angolanidade*<sup>249</sup> permanece distante a alcançar. Constatar-se-á que a ‘parcelaridade’ da identidade construída ou a ser construída, a partir de substratos das forças societárias, sustentaria uma continuidade contígua: *natio* no sentido ‘tribo’ (mãe de várias descendentes) ganha dimensão simbólica de *Constituição* [de um Estado], ‘Mãe de várias normas sequenciais’. É nessa lógica que relemos a angolanidade de Ruy Duarte de Carvalho:

- (i) Classe política, que é elite (urbana) e suas *entourages*;
- (ii) Território, que é angolano mas composto por diferentes territórios identitários (*nações étnicas*), com trans-nacionalidade com países vizinhos.

Para a classe política, é de ressaltar dois aspectos: um teórico e outro prático:

- (i) a elite intelectualista integrava escritores (poetas e romancistas) de vanguarda

---

decurso histórico de Angola ainda não permite um diálogo confortável nessa questão, uns querendo superiorizar suas figuras históricas em relação a outras (justa ou injustamente); outros querendo sobrevalorizar seus actos e agudizar alguns erros fatais dos seus adversários; (ii) o diálogo social está a ganhar timbre partidário, não proporcionando pesquisas desapassionadas fora do clima político e isto não favorece que se escreva sobre alguns assuntos. Salvo alguns autores que publicam fora de Angola, dificilmente um professor universitário se sente confortável a escrever ‘em detrimento’ das histórias do partido no poder, não porque este partido amedronta ou censure, mas por clientelismo (em busca de promoção) ou ainda por receio de perder o emprego. Verificamos que cerca de 78% dos nossos inqueridos evitaram identificar-se politicamente. Foi curioso ver que mesmo aqueles que se opõem, optam por silenciar-se nesta questão. Daqueles que se identificam (cerca de 21%), dois terços são do MPLA e o resto da UNITA, AD-Coligação, FNLA e PRS.

<sup>248</sup> A ideia dele não difere à de Paulo de Carvalho e Victor Kajibanga. Não voltaremos a comentar isto.

<sup>249</sup> “Na sociedade angolana, influenciada por modelos ocidentalizantes, a angolanidade explica-se ou faz parte do processo de aproximação e da procura de raízes: um *buscar* e um *voltar* para os paradigmas culturais das sociedades ditas tradicionais, sendo os aspectos mais positivos observados na nova literatura angolana escrita, no sistema culinário, na música, na dança, no sistema de vestuário, para além de outros de somenos importância.

“Em todo este processo, que é recente, não podemos pôr de parte o elemento político, que se traduz por uma vontade interna e externa de existência de uma Nação-Estado, que surge como realidade internacional” (Lima, 2004:35-36).

independentista. Sendo consciente do seu tecido social plural (Venâncio, 1992: 98)<sup>250</sup>, lançou-se na opção jacobina da *nação* (um Estado cria uma Nação) com duas hipóteses de acção: idealista sobre uma só **nação**; e lusotropicalista sobre as sociedades parcelarmente unidas. Desenvolveu-se uma literatura angolana com várias possibilidades idealistas e lusotropicalistas, que hoje já é substanciada em dissertações e teses académicas<sup>251</sup>. Ainda assim, é notório que as representações dos suportes constituintes societários da *nação* não estejam presentes e, em raras vezes, estejam interpretadas apenas<sup>252</sup>. Para prática, convém salientar o facto de os escritores assumirem o poder (Venâncio, 1992: 38-42; 93-97) depois da independência angolana, aproveitando a força da lei para execução das suas teorias veiculadas nas suas ‘imaginações’ literárias. Predominou a ideia de que Angola é ‘uma só Nação, um só Povo’ (Agostinho Neto), não só como o ‘discurso nacionalizador’ mas, sobretudo, como discurso de um espírito (modernista) do Estado em estruturar a *nação angolana*, face à nova realidade social e histórica que apresentava.

Falemos agora de *território angolano*. Coabitam dois conceitos: (i) um “território angolano, geograficamente delimitado pelo aparelho administrativo do Estado”; (ii) vários “territórios identitários/históricos, ainda submissos ao direito costumeiro/não positivado”.<sup>253</sup> Ambos os conceitos entram em ligeira discrepância, às vezes, embora o primeiro prevaleça por causa das ‘superioridades’ e ‘arrogâncias institucionais’ que dispõe: Leis sobre a terra, por exemplo. Na distribuição territorial/administrativa em Angola já não se equaciona a ‘tribo/etnia’ ou, ao contrário, província = ‘tribo/etnia’: Uíge é uma província maioritária dos Kôngo e Ambundu, mas há também outras populações angolanas (Lûnda/Côkwe, Umbundu, luso-angolanos). O mesmo acontece com o resto das províncias angolanas. No entanto, convém salientar a força do direito costumeiro que, em certos pontos

<sup>250</sup> Pepetela responde à entrevista: “... Nós estamos num país que se está a formar, que é muito diverso... embora procurando uma certa unidade. Unidade da nação, nação que se está a criar...” (Venâncio, 1992: 98).

<sup>251</sup> Entre outras teses, citamos: Farias, 2007; Lucerda, 2007; Dutra, 2007; Sá, 2012; Lopes, 2011. Para o Mestrado, podemos citar, entre outras: Abrantes, 2007; Bayer, 2008; Granja, 2009.

<sup>252</sup> Essa literatura angolana faz menção de vários termos das línguas angolanas, mas curiosamente não se registou poesia ou romance escrita em línguas angolanas.

<sup>253</sup> Registamos casos de populações transnacionais ‘violarem’ sem menor preocupação as fronteiras estabelecidas pela Conferência de Berlim, quer ao Norte, quer ao Sul e, também, a Leste de Angola.

específicos, excluí ‘outros’ angolanos.<sup>254</sup> Embora haja a ‘educação moderna’, aparentemente vantajosa perante a ‘educação tradicional’ (Carvalho, 2009), ainda se observa alguma preferência desta última.

Em relação à História de Angola, realçamos uma academia interna insignificante, o que é bastante preocupante.<sup>255</sup> E isto dificulta a que haja um diálogo neste aspecto, baseado nas normas da ciência.<sup>256</sup>

Os propósitos escolhidos por Ruy Duarte de Carvalho são interessantes, mas fazem com que – no clima actual das coisas – a *angolanidade* permaneça ainda na retórica. Em relação a Victor Kajibânga, podemos estabelecer esse quadro comparativo

Comparação	
Victor Kajibânga: sociólogo	Ruy Duarte de Carvalho: antropólogo
Cultura Nacional: dispositivo forjador	Classe política: factor desenhador
Proto-nacionalismo: dispositivo-matriz	História comum: dispositivo-matriz
Estado-Nação: dispositivo plataforma	Território: dispositivo plataforma

Resumidamente, a tese de Ruy Duarte de Carvalho é simples: a *angolanidade* como projecto do Estado-Nação angolano é uma visão da elite política que deve buscar a prevalência da integridade territorial, através de programas bem definidos e relacionadas com as realidades sociais e culturais dos parcelares societários que compõem os limites da República de Angola.

#### d) Versão de Arlindo Barbeitos

Duas obras de Arlindo Barbeitos são importantes para tentarmos expor as suas ideias principais sobre Estado-nação: *Sociedade Civil* (2005) e *Angola-Portugal*

<sup>254</sup> No caso de óbito, há circunstâncias em que as instituições locais rivalizam a Constituições, não permitindo que o ‘não-natural’ ou aquele que não tem descendentes na zona ou ainda aquelas famílias ‘instaladas’ (independentemente de várias gerações), não seja enterrado na mesma província.

<sup>255</sup> O garimpo no Ensino Superior é preocupante em Angola (estudo válido entre 2005-2012), e a comercialização do saber através de Ensino Superior é altamente preocupante. No primeiro ponto, não só Angola tem carência de doutores, mas sobretudo a docência e a pesquisa são dois pontos fracos e sem recursos. No segundo ponto, as universidades (privadas, sobretudo), tendo o seu ‘estudante’ como potencial cliente, acabam por não cumprir rigorosamente com o estipulado nos pacotes dos cursos que oferecem.

<sup>256</sup> Faltam professores formados para o efeito, e assiste-se ao kandonga (garimpo), por parte de muitos docentes: registamos – com nomes – cerca de 39 docentes licenciados com carga horária elevada e com vínculo institucional em mais de três instituições de Ensino Superior.

(2009). Vamos tentar estruturar as reflexões de Arlindo Barbeitos em dois aspectos:

(i) histórico; (ii) sociológico:

- i. **Leitura histórica:** Angola é considerada pelo autor como um mosaico multi-étnico e multi-racial, ao mesmo tempo. O encontro entre várias etnias (ou melhor grupos societários) da ‘Idade Média’ angolana até à Abolição da Escravatura (e Serviçais) foi consciencializado durante a luta pela libertação (1960-1975), em busca de um ‘espaço comum’. Depois seguiu-se um desencontro ideológico na definição do projecto sobre Angola onde as forças sociais eram detentoras de capitais distintos (produto da historicidade). No pós-independência, necessita-se da responsabilização da sociedade civil, na sua contribuição em relação à identidade colectiva (nacional). Isto é, Angola seria hoje o resultado de uma história de cerca de três séculos (sem descontar a época Antiga).
- ii. **Leitura sociológica/antropológica:** o autor propõe uma leitura dialética sobre indígena/colono que evolui – independentemente das conotações de raça (o autor reprova as pretensões coloniais de superioridade), da etnia (o autor explica as suas relações de cooperação e de tremendos conflitos): os fenómenos do poder/dominação se reproduzem, e ipso facto, reproduzem os agentes sociais na dinâmica dos espaços. O Estado jacobino unitário (Hall, 1991) para uma Angola plural não lhe parece garantir o diálogo das forças constituintes (*Soft-power* de Nobert Elias), de modo que a sociedade civil é uma aposta quer na distribuição quer na construção das riquezas entre os constituintes.<sup>257</sup>

Partindo de Staatnation, Arlindo Barbeitos – em relação ao Estado-nação angolano – olha a Sociedade Civil, primeiro, como um potencial auxiliar na realização do projecto de Angola (Barbeitos, 2005), e segundo, como uma ferramenta dinâmica no diálogo permanente entre as instituições do Estado e o povo. Se, durante a colonização, a Igreja desempenhou um papel interessante ao atribuir capitais académicos e socioculturais ao ‘indígena’ (Barbeitos, 2009) – numa altura que o Estado colonial discriminava-o – e se o exclusivismo nacionalista (dos independentistas: FNLA, MPLA e UNITA) favoreceu ‘guerras fratricidas’ quando transitou da Luta de Libertação para a Angola pós-independente, onde a Igreja voltou

---

<sup>257</sup> Para construir a sua visão, o autor fundamenta-se nas teses gerais de autores como: Max Weber; Pierre Bordieu; Michel Foulcault; Edgar Morin, Nobert Elias, Hannah Arent, Edward Said, etc.

a desempenhar o seu papel de ‘reserva moral’, pode a Sociedade Civil auxiliar tendo em conta as limitações operativas/operacionais do Estado.

Partindo de *Kulturnation*, a visão barbeitosina é clara e parte em quatro polos: (a) a identificação das culturas e seus espaços sociais; (b) a imigração dos espaços sociais e o encontro das culturas; (c) cooperação e conflitos entre as culturas e as suas consequências nas dinâmicas sociais; (d) a cultura como uma ‘riqueza partilhada’. De salientar que o autor ‘bebeu’ da escola de Frankfurt as posições básicas de *NationStaat* (nação orgânica) na sua operacionalização de um Estado-nação (com uma educação nacional, língua nacional, etc.). E no caso específico da Angola, importa salientar que os pontos (a) e (b) beneficiaram de alguns trabalhos pioneiros da Administração Colonial (Redinha, 1975; Estermann, 1951; 1952), até ao surgimento das Ciências Sociais numa Universidade Pública, 27 anos depois da independência. O ponto (c) depende dos programas políticos, que sejam sensíveis no diálogo das culturas como forma das partes aceitarem as diferenças entre elas. Quanto ao ponto (d) o autor apresenta um pensamento simples: o ‘lugar-comum’ leva os seus constituintes a construir uma cultura onde todos se revejam.<sup>258</sup>

Em resumo, partilhamos duas opiniões deste pensador angolano. A primeira é sobre a cultura que é partilhada. Somos de opinião que, além de ser partilhada, a cultura é o conjunto das heranças sociais onde imigram as *cosmogonias* dos seus constituintes. A segunda é sobre a imigração de espaços culturais versus integração de novos espaços culturais: as necessidades sociais são insaciáveis no tempo, mas a sua dinâmica permite que o povo (detentor e constructor desta cultura) seja ao mesmo tempo extrínseco (por ter alguns traços culturais originados de outros espaços sociais externos) e intrínseco a sua cultura (por criar e conservar através da socialização as suas heranças). É na base desta dupla realidade que, assim pensamos junto das reflexões de Arlindo Barbeitos, se constrói um Estado-nação.

---

<sup>258</sup> No romance “*Código da Vinci*”, um polícia preferiu desarmar-se para salvaguardar a famosa “*Madame de Rocher*”: pois esta pintura passou a ser ‘cultura de todos’ (não só justifica o seu trabalho, mas também representa um valor inestimável. No filme “*Tresor*” Nicola Cage, preferiu sacrificar a sua vida e salvar o palimpsesto da “*Declaração da Independência*”, porque foi educado desde tenra idade que aquele documento é um Monumento Nacional (de todos). Quer dizer, quando a cultura é partilhada, ela representa o abrigo dos espaços sociais integrantes que constroem uma riqueza comum.

Para resumir o que já se abordou aqui em relação a *Kulturnation*, podemos realçar o seguinte: os autores<sup>259</sup> que abordam esta teoria têm, cada um, um ponto particular para debitar a discussão. Todos eles, indicam-nos que há uma continuidade histórica por considerar: (i) afinidades antropológicas e históricas entre os grupos societários angolanos; (iii) miscigenação de todas as forças sociais angolanas e integração territorial.

Partindo da *kulturnation*, iremos considerar as teorias de: Andreson, 1983; Giddens, 1984 e Lloyd, 1965. De modo geral *kulturnation* suscita debate sobre a fase elementar do *Estado*<sup>260</sup>, em relação a Angola, e à tese de Imogen Parson, parece-nos uma boa referência (Parson, 2006).

A discussão sobre a existência ou não do Estado entre as *nações patrimoniais*, já foi levantada por M. Smith (1956), e George Balandier (1972:25) já levantava a problemática teórica dessa forma:

“M. G. Smith (1956), for example, devotes a long article to the lineage societies, which he sees from three points of view: as a system possessing formal characteristics, as a mode of relationship quite distinct from kinship and above all as a structure with political content. He is led to regard political life as an *aspect of* all social life, not as the product of specific units or structures, and to reject as irrelevant the rigid distinction between ‘State societies’ and ‘stateless societies’. But this interpretation is also contested, notably by Easton, in an article on the problems of political anthropology: in His opinion Smith’s theoretical analysis operates at such an elevated level that it is unable to grasp in what ways political systems resemble each other, because it fails to examine in what ways they differ. As a result we are left in as much uncertainty as ever”.

Balandier reconhece o problema dos conceitos utilizados: *polis* grego estaria em sincronia com a palavra inglesa *polity*, *policy* e *politics*, a que era necessário acrescentar o *conhecimento político*. Mas é Henry Maine e Lewis Morgan que nos interessam aqui para buscar os modos relacionados ao território angolano.

Partindo dos nossos trabalhos anteriores<sup>261</sup> e comparando com as nossas recolhas recentes (para este trabalho de investigação), consideramos seis blocos como grupos societários angolanos: (i) Ambundu; (ii) Lunda/Côkwe; (iii) Kôngo; (iv) !Kung; (v) Umbundu; (vi) luso-descendentes. Optamos esse vocábulo (grupo

<sup>259</sup> Citamos aqui: Victor Kajibanga; Paulo de Carvalho; Paulo Ruy Duarte de Carvalho.

<sup>260</sup> Kant e Hegel, por exemplo, vêem *nação* em *kulturnation*, mas não *Staatsvolks*, que para eles implica um aparelho central e centralizador.

<sup>261</sup> *As Origens do Reino do Kôngo* (2010) e *O Reino do Kôngo e a origem meridional* (2011); *Origens do reino do Kôngo consoante a Bibliografia e a Tradição oral* (2012).



societário) para, por um lado evitar o termo ‘etnia’ ou ‘grupo etnolinguístico’, que se aplicam quase exclusivamente às sociedades angolanas tradicionais/retrógradas e não aos luso-descendentes *civilizados*/futuristas; e por outro, para incluir modestamente as descendências europeias, mas sobretudo lusitanas, no mosaico social angolano actual (onde merecidamente se enquadrariam). Daí, o termo ‘grupo societário’ implicar as duas premissas, quer em etnias (angolanas, africanas), quer em povos (português, europeu).

## ii. Democracia: *Staatsnation*

### a) Visão do Governo

O discurso que o Chefe de Estado angolano pronunciou na Assembleia Nacional, apresenta a visão do ‘Estado’<sup>262</sup> – de acordo com o programa do MPLA/Governo que ganhou as eleições de 2012 – sobre a *construção de Estado-nação*. Vamos sublinhar, neste discurso, o que nos interessa para o nosso tema, deixando de lado todo o ‘verniz político’: visão sobre a edificação do Estado-nação. Depois de tratarmos das teorias existentes e os seus estudiosos angolanos, depois de fazermos uma revisão panorâmica sobre as realidades dos países vizinhos de Angola, interessa-nos aqui levantar as ideias gerais, patentes neste discurso histórico.<sup>263</sup> Tentaremos evitar cair nas demagogias políticas, limitando-nos apenas na leitura consistente dos propósitos cuja aplicabilidade constroem um Estado-nação, tal como traçado pelo programa do MLPA, que o presidente José Eduardo dos Santos representa. Vamos começar por agrupar em ‘momentos’ as unidades discursivas do discurso:

#### Momento #1

- A vontade dos angolanos em viver em Paz e consolidá-la;
- Angolanos têm um mesmo destino, estampado na Constituição;
- Valores, princípios e objectivos diferentes, mas consensuais;
- Constituição onde todos se revejam.

---

<sup>262</sup> Consulta o anexo#2.

<sup>263</sup> Histórico pelo facto de ser o primeiro discurso sobre Estado da Nação que um presidente angolano eleito pelos sufrágios universais, tenha proferido na Assembleia Nacional.

#### Momento #2

- Necessidade de empresários e investidores nacionais fortes;
- Diversificar a economia angolana, evitando as vulnerabilidades que possam vir do mercado internacional;
- Comércio rural e criação de empregos;
- Reduzir a pobreza e garantir o desenvolvimento rural;
- Habitação social.

#### Momento #3

- Condições de habitação social existentes nos meios rurais;
- Condições existentes de Escolaridade;
- Estado actual do Ensino Superior em Angola;
- Estado actual das Unidades de Investigação e Desenvolvimento.

#### Momento #4

- Plano Nacional de Emprego e Formação Profissional;
- Plano Nacional de Desenvolvimento Sanitário;
- Plano Nacional de Combate à Seca e Desertificação;
- Reajustamento e Revitalização da Política Cultural;
- Criação de estruturas de formação básica, média e superior, para facilitar o acesso dos cidadãos ao conhecimento.

#### Momento #5

- Mapeamento dos Antigos Combatentes;
- Necessidade de oxigenar as Forças Armadas para garantir a integridade territorial e Preservar a Paz;
- Valorizar os antigos combatentes.

#### Momento #6

- Poder autárquico;
- Estudos para aplicação das eleições autárquicas;
- Criação dos regulamentos das eleições autárquicas na Assembleia Nacional.

#### Momento #7

- Luta contra branqueamento de capitais, financiamento do terrorismo;
- Luta contra o Tráfico de Drogas;
- Evitar confusão entre a criação dos ricos nacionais (supostos corruptos) em relação a campanhas ocidentais contra a Corrupção.

#### Momento #8

- Execução das recomendações do Forum Nacional da Juventude;

- Assegurar o bem-estar e o diálogo no seio da Família;
- Considerar a Mulher e a Juventude como capitais para o futuro da Nação.

No momento #1, percebe-se que Angola entrou na normalidade constitucional há pouco anos; a vontade colectiva estaria a favor da paz e da união, partindo da diversidade. Ainda que todos se revejam na Constituição – como o sublinha o Chefe de Estado – é importante salientar que a sua aprovação não contou com os deputados da oposição, em geral, apesar de na sua elaboração se ter contado com a participação de toda sociedade angolana (forças políticas, religiosas, sociedade civil, etc.).

Em relação aos momentos #2 e #3, vamos sublinhar primeiro: (i) o emprego e o comércio rural; (ii) reduzir a pobreza; (iii) habitação social. Angola é herdeira da segregação entre Cidade e *Museke*, de maneira que o comércio rural, que é realizado no *museke*, não permite importantes rendimentos, ao contrário do comércio da cidade. Fomentar o emprego nos meios rurais pode, de alguma forma, contribuir para a redução da pobreza. Com o Ensino os resultados serão consideráveis. O Ensino (básico, médio e superior) deve versar os problemas da comunidade; daí uma investigação sempre ligada ao desenvolvimento (rural). Estrategicamente, quando o investimento nacional tem um olhar endógeno, com apoio estatal e cooperação da sociedade, dois ganhos são de esperar: (i) aproximar o cidadão da criação das riquezas e buscar o bem-estar nacional; (ii) tornar rentável a mão-de-obra nacional e competitiva (valorizá-la e enriquecê-la), com a formação (qualificada).

Os planos nacionais mencionados no momento #4 e os tópicos do momento #5 – que na verdade é a responsabilidade do Estado perante o cidadão – esclarecem a utilidade do patriotismo como demanda do Estado-nação: a construção do Estado-nação precisa de que os seus constituintes expressem ‘sentimentos de pertença’, de ‘bons patriotas’, e, em contrapartida, o Estado irá protegê-los ou, em alguns casos, dignificá-los nas outras instâncias (condecorações, por exemplo). A ‘Paz’ é considerada pelo Governo angolano como um Património a preservar por todos, e é importante que seja cultivada no encontro das divergências, da alteridade e da responsabilização dos actos.

O momento #6 é importante na resolução dos problemas sociais de base: a eleição dos Administradores, pelos próprios munícipes, tem quatro vantagens: (i) a gestão administrativa de cada município será efectuada consoante as necessidades

dos munícipes; (ii) a celeridade do diálogo entre o ‘povo’, que cobra utilidade do seu ‘voto’, ao eleito, produz, de forma eficaz, uma participação directa do povo nos assuntos públicos; (iii) a conquista da felicidade do cidadão torna-se possível – ainda que dependa dos capitais académicos ou culturais – e exige qualidade do estatuto de cidadão<sup>264</sup>; (iv) as riquezas que o país recebe das suas taxas fiscais ou produções na indústria ou no comércio, são potencialmente distribuídas ao povo, ao nível das autárquicas.

O momento #7 é uma posição tomada. A adesão às exigências internacionais de enriquecimento ilícito, ou as questões sobre o auxílio ao terrorismo indirecta ou directamente, não pode intimidar Angola a criar uma classe de ‘ricos’, ou projectar suas normas internas de enriquecimento lícito, dentro das realidades angolanas. O Presidente entende isto como muito importante na estratégia de fortificação do Estado-nação.

O momento #8 é óbvio. Partindo do pressuposto que a sociedade angolana é maioritariamente jovem e feminina – já que a guerra flagelou um importante capital humano masculino – fazer da Juventude e da Mulher angolanas o trampolim do Desenvolvimento, apresenta-se como uma estratégia para o Estado. Isto terá duas implicações: (i) qualificá-las, enquanto capitais humanos, e prepará-los para os desafios presentes; (ii) programá-las na revitalização da Política da Paz (acima mencionada).

De forma resumida, o Chefe de Estado apresenta-nos Angola como um Estado internamente fortificado, em busca de uma identificação dos problemas sociais e procurando traçar soluções concretas e dirigidas a esses problemas. O discurso parece traduzir que serão, desta maneira, criados os alicerces de um Estado-nação forte onde todos se identificarão plenamente. Isto é, o projecto do MPLA sobre Angola<sup>265</sup> estaria em efectivação real: o discurso expõe, para além do que foi feito, o que se pretende fazer e estratégia da realização deste projecto de Angola como Estado-nação nos próximos tempos.

---

<sup>264</sup> O cidadão passará a conhecer os seus direitos, os limites da vida pública, as leis, etc. Isto torna-o cada vez mais exigente e ele cultiva o espírito de trabalho e de responsabilidade perante a ‘coisa pública’.

<sup>265</sup> Este programa está patente no discurso da proclamação da República Popular de Angola, por António Agostinho Neto. Ver o anexo #1.

## b) Visão da Oposição política

Optou-se aqui pelo discurso do líder da UNITA, Esaías Samakuva, que, aparentemente, pareceu uma réplica ao discurso que fez o Presidente da República. É verdade que há um sub-discurso partidário. Mas a análise limitar-se-á aqui nas questões pontuais e objectivos que interessam ao nosso tema. A seguir passaremos os momentos deste discurso:

### Momento #1

- O estado da Nação apresentado pelo presidente da república é virtual, apenas imaginado nos gabinetes;
- Há paz militar, mas não Paz Social: o regime actual utiliza armas para reforçar a tirania, exclusão social, falsos valores, assassinatos selectivos, alienação cultural;
- O regime fomenta uma segregação, com base na filiação partidária, nos serviços públicos (administrações, hospitais, etc.), como por exemplo no caso da província de Moxico, Bié, onde as populações ganharam aversão às instituições públicas;
- Paz é diálogo, respeito mútuo, liberdade e igualdade. O regime de Luanda promove o contrário e o actual Presidente seria o factor da instabilidade política;
- Há exclusão no desporto (dando o exemplo do caso de Demarte Pena, neto de Jonas Savimbi), nos serviços públicos (saúde, educação...) em relação aos militantes da UNITA.

### Momento #2

- Violação sistemática dos Direitos Humanos;
- Manipulação judiciária e detenções arbitrarias e desaparecimento não explicado, dos manifestantes;
- Os Tribunais passam a ser instrumentos da ditadura.

### Momento #3

- Há rumores e indícios da existência das armas químicas, adquiridas para utilizar contra os que são contra o regime de Luanda. Talvez seja por isto que Angola ainda não ratificou as Convenções contra aquelas armas;

- Serão os desmaios, inexplicáveis, em algumas escolas, um ensaio para atentar contra aqueles que se possam manifestar contra o regime de Luanda? Porquê o silêncio das famílias das crianças vítimas destes desmaios?

#### Momento #4

- Estrutura económica de Angola (agricultura, pesca, florestas, indústria transformadora, indústria mineira, serviços, etc.) está desequilibrada;
- Convinha investir no capital humano (educação, saúde, pesquisa, inovação) para depois visar outros domínios, para buscar equilíbrio na economia angolana;
- Propõe-se que o “petróleo” financie a criação do capital humano, a auto-suficiência alimentar e industrialização de Angola, para melhor diversificar a economia angolana.

#### Momento #5

- O Presidente não justificou vários gastos; falta de transparência, competitividade e probidade nas transações comerciais do Estado;
- O Património do Estado aproxima-se de ser o património privado do presidente da república;
- Há nepotismo, clientelismo, corrupção e peculato (que são crimes) promovido pelo presidente da república, ao confiar fundos públicos aos seus filhos;
- Pretendem-se grupos económicos fortes e competitivos, mas limpos de ponto de vista fiscal;
- Esconde-se dinheiro através de “segundas” pessoas, no caso a construtora Soares da Costa, onde, na sua base, estaria o próprio presidente da república: Angola é um dos países mais corruptos do mundo.

#### Momento #6

- Desta centena de milhares de antigos combatentes e veteranos de guerra, uma boa parte dela não é, na verdade, beneficiária da cobertura da Caixa Social, por razões partidárias;
- Os verdadeiros antigos combatentes e veteranos de guerra estão na miséria e abandonados nos meios rurais, e mesmo nos *musekes* de Luanda.

#### Momento #7

- Não há crise entre Angola e Portugal;
- Há crise entre os valores cultivados em Angola face aos valores existentes em Portugal, ou seja, de acordo com o ranking do *International Transparency*, Portugal está no 33º lugar, ao passo que Angola se encontra no 157º lugar;

- Construir a Nação angolana repudiando a cultura de falsos valores e erradicando o estigma da Exclusão.

Interessa-nos comentar brevemente cada momento. No primeiro momento, a réplica da oposição política angolana aceita a existência da ‘Paz militar’, mas nega a existência da ‘Paz Social’. Sublinha a ‘exclusão sistemática’ que se verifica no país, quer na distribuição das riquezas (beneficiar dos serviços da Saúde Pública, Educação Pública, etc.), quer na aceitação das contribuições destas riquezas e apoio de outras personalidades<sup>266</sup>, faz com que Angola não seja ainda uma nação. Importa mencionar, também, a falta de liberdade, que não favorece a Paz social. A ideia impressa neste discurso do líder da UNITA é que Angola, que o MPLA dirige, não é o ‘espaço’ daqueles que pertencem à UNITA, caso consideremos os seguintes pronunciamentos:

- (i) *“...na distribuição de sementes e de fertilizantes, esta segregação é praticada. Quem é do MPLA recebe sementes e adubos do Estado. Quem é da UNITA, é excluído”* (cf. Anexo #2)
- (ii) *“o Administrador [na província do Bié<sup>267</sup>] resolveu ir fazer um Comício para dizer aos cidadãos que os angolanos da UNITA não têm direitos de cidadania. Não podiam exercer o direito de reunião no centro da cidade. ‘O lugar deles não é aqui, é lá, à saída...para irem às matas mais rapidamente.’, dizia o representante do Presidente da República!”*

A ‘*Res pública*’ (coisa pública que o povo confia aos seus representantes) deve cobrir todos os espaços sociais do país, mesmo aqueles que não teriam directamente votado no partido do poder, para desempenhar as funções de governação. Ora, o discurso do líder do maior partido da oposição coloca dois aspectos: (a) Em Angola não estaria em construção o Estado-nação, ao fazerem-se estas exclusões sistemáticas; (b) o marasmo da Paz Social – que deveria ser a etapa a seguir – compromete o desenvolvimento do ‘Homem Angolano’ (como se verificará a seguir).

---

<sup>266</sup> Por ex., Demarte Pena que, por ser descendente de um dirigente da UNITA/Jonas Savimbi, viu as suas conquistas menos sublinhadas e aproveitadas.

<sup>267</sup> Esaías Samakuva cita três municípios (Umpula, Ringola e Chicala) e não percebemos a qual dos administradores se refere. Contudo, está claro que deverá ser um destes municípios.

Os momentos #2 e #3 são cruciais. Na visão da UNITA o ‘regime de Luanda’ manteria em ‘cativeiro’ as instituições judiciais, tendo inclusive se servido delas, como marionetazitas, para abafar as ‘vozes contrárias’, sem receio de responder pelo seu comportamento inadequado. Das informações conseguidas, a UNITA deduz que Angola terá adquirido as armas químicas, cuja utilização, assim insinua a UNITA, poderá ter como único atingir as ‘vozes contrárias’ ao regime.

Os momentos #4 e #5 são complementários. Por um lado, ironiza sobre os lucros que a economia angolana gere, sem portanto realizar os propósitos sociais pelos quais a economia existe. Uma das razões seria o seu desequilíbrio e sobre a prioridade dada às ‘coisas’ e não ao ‘capital humano’. Na verdade, os lucros económicos não fazem sentido quando os habitantes de uma localidade, com subsolo rico em minerais e explorado, não tem escola, nem posto médico. Por outro, lança a inquietação sobre uma larga nebulosidade reinante quanto à distribuição de orçamentos, e a sua devida fiscalização. A questão principal que a UNITA coloca é: será uma forma de esconder, nos paraísos fiscais, o dinheiro roubado ao Estado Angolano? Para a UNITA, Angola seria dirigida por ‘gatunos’ (cleptocracia). De modo igual, a UNITA discorda sobre a criação de uma nação angolana baseada no nepotismo ou peculato, mencionando casos onde a família do presidente beneficia dos fundos públicos, sem concurso, ou com base em claro clientelismo. Ou ainda, que sejam utilizados nomes de outras pessoas na aquisição ‘grupos empresariais’<sup>268</sup>. Isto é, a UNITA concorda que a criação de ‘grupos empresariais’ pode garantir emprego, dinamizar a economia e trazer riqueza para o país, mas desde que esse processo seja limpo fiscalmente, e que a sua proveniência não esteja ligada à corrupção ou a falsos valores.

O momento #6 traz uma outra visão sobre aqueles que beneficiam da cobertura social para os antigos combatentes ou veteranos. Denuncia-se aqui o aproveitamento deste instrumento institucional de acomodar os antigos combatentes para recompensar ‘pessoas da cor partidária’, lamentando que existam os verdadeiros antigos combatentes abandonados à sua sorte, numa extrema miséria, nos meios rurais provinciais e mesmo [nas zonas de extrema pobreza] em Luanda.

O último momento que interessa ao nosso debate relaciona-se com a posição do Estado Angolano (anunciado pelo Presidente da República) quanto à relação

---

<sup>268</sup> Referiram o caso da construtora Soares da Costa.



estratégica entre Angola e Portugal. A UNITA defende a projecção de Angola na arena internacional dos valores humanos, nos quais se funda qualquer Estado-nação moderno. Refutando a postura do ‘regime de Luanda’ sobre a cultura de falsos valores ou da exclusão, a UNITA vê Portugal como exemplo a seguir, pela sua política de transparência. Ela busca as causas da ‘ruptura’ do governo do MPLA com Portugal no aproveitamento das funções públicas do presidente da república, para pressionar tribunais portugueses.

Resumidamente, o discurso de Esaías Samakuva ilustra que, partindo de *Staatsnation*, Angola não é Estado-nação, nem tão pouco em construção pela falta de alicerces da ‘Paz social’, pela predominância dos falsos valores e, por fim, pelo nível preocupante de corrupção e nepotismo, que são armas contra a vontade de construir um ‘lugar-comum’ para a Nação que é Angola.

### c) Considerações

Há quatro considerações que, na segunda parte, iremos desenvolver:

- i. Angola como um ‘lugar-comum’ definido, portanto, de formas divergentes – que na verdade parte dos projectos partidários sobre a definição de Angola – sem, portanto, que haja pretensões à divisão de Angola, tal como se pretendeu nos anos anteriores, com Jonas Savimbi (Sango, 1996: 138);
- ii. Paz: enquanto o Governo menciona os ganhos da Paz militar, a UNITA denuncia as práticas que atentam à Paz Social. O primeiro projecta programas nacionais capazes de alicerçar o Estado-nação, ao passo que o segundo denuncia as anomalias incrementadas e normalizadas na sociedade angolana, e daí possíveis de comprometer o ‘lugar-comum’;
- iii. A definição de ‘Quem é Angolano’ não se limita apenas na confirmação jurídica, mas sobretudo na participação no destino do país e na inclusão cívica que o Estado estabelece, desde a distribuição das riquezas até à protecção do cidadão, passando pela salvaguarda dos valores;
- iv. Duas vias podem levar ao Estado-nação: (i) ‘*Res Pública*’, onde os eleitos (Presidente, seu Executivo, e Assembleia)

protegem a ‘coisa pública’; (ii) ‘Democracia’, onde o poder pertence ao povo (*Demos*: Elite; massa popular) e que, por seu turno, o delega nos seus legítimos representantes. Ambos os discursos nos interessam para os confrontar com as nossas recolhas no terreno em todas províncias de Angola.

Das comparações que se podem fazer entre os dois pronunciamentos – já que outras forças políticas não se pronunciaram – podemos avançar o seguinte:

- a. No primeiro momento, o Presidente da República serve-se da ‘vontade comum sobre a Paz’ como um dos alicerces constitucionais. A visão da oposição reitera o aspecto exclusivista destes alicerces. O fundo desta comparação resulta da visão dialéctica do Urbe/Governo e Rural/Oposição. Sendo o Rural uma reserva humana e social para edificação de Estado-nação, a oposição expõe a sua negação a legitimidade quanto à operacionalização destes alicerces constitucionais, alegando ignorância da anatomia social do Rural na planificação do Urbe. Em resumo, é interessante o espírito dialéctico da contrariedade que, na construção de Estado-nação, contribuirá para o fortalecer.
- b. No momento #2, o Presidente da República de Angola traça as estratégias para um ‘bem-estar’ generalizado, que consiste em fazer do angolano um produtor de ideias, de riquezas, etc., e não um mero consumidor. Este momento é contínuo nos outros dois momentos subsequentes (#3 e #4). A oposição contraria a projecção deste presumido ‘bem-estar’ generalizado, por existir ainda a violação dos direitos fundamentais do homem. Ela pressupõe que haja um plano de manuseio das instituições que constroem o Estado-nação, por parte do Governo. Aqui o diálogo, um pouco azedo, precisa de despistar a plataforma política para alcançar a ‘sociedade’.
- c. Nos outros momentos (#5, #6, #7 e #8) nota-se, no discurso do Presidente, a necessidade de criar uma ‘História Comum’, fora das cores partidárias, com o poder autárquico, etc. A oposição, como nos casos anteriores, não concorda com os procedimentos (metodologias de acção) que, para ela, datariam do ‘acto constitucional’, quando se aprovou unilateralmente a Constituição Angolana, que vigora até hoje. O interessante aqui é o seguinte: mantém-se a vontade de pertencer a uma mesma história que levará Angola a ser o ‘lar comum’ de todos.

As metodologias e as visões sobre a construção do Estado-nação angolano divergem entre os actores políticos angolanos, e, pensamos ser esta a causa de heranças políticas diferentes: isto é o sinal de uma vontade comum em construir, a longo tempo, um modelo de nação que responda aos problemas dos angolanos, no seu todo. Esta diferença de forças e a confrontação das mesmas, enquanto diálogo permanente e *vontade de pertencer* a um espaço-comum, constituem a evidência da criação de um Estado-nação. Destes *depoimentos* políticos, aproveitaremos dois momentos aqui expostos, numa discussão metodológica de comparação com os nossos trabalhos de campo.

## **IIª Parte**

## Capítulo I:

# PROBLEMÁTICA E METODOLOGIA

### I.1. Generalidades

Presume-se que o termo *angolanidade* terá sido ‘inventado’ pelo escritor angolano Costa de Andrade (vulgo *Ndunduma*), ou pelo menos nas suas conversações com Alfredo Margarido. Utilizado como uma variedade semântica, *angolanidade* aglutina os suportes nocionais de *nação* e *nacionalidade* (angolanas), que se tornaram metodologicamente visíveis nas ‘reflexões sociológicas’ de Mário Pinto de Andrade. Amplificado e/ou redimensionado por outros académicos, como Victor Kajibânga, Paulo de Carvalho, Ruy Duarte de Carvalho, Arlindo Barbeitos, entre outros, o termo ganhou outras substâncias definicionais e notoriedade expressiva na cidadania académica.

Para a sua compreensão, é fundamental um olhar histórico da descolonização de Angola em busca de subsídios do ‘nacionalismo independentista’, por um lado. Por outro, *angolanidade* ultrapassa, nocional e ideologicamente, a descolonização, desenhando-se diferentemente nas experiências recentes, principalmente a partir dos anos 90 (do século passado) até relativamente às eleições legislativas em 2008. Ainda

assim, o termo não cessa de dilatar-se semanticamente<sup>269</sup>, quer na horizontal<sup>270</sup> quer na vertical.<sup>271</sup>

Para problematizar o tema, lançar-se-á uma pergunta inicial: *será a angolanidade alguma teorização para compreender a evolução (antropológica) da nação e nacionalidade e fornecer explicações sobre a pluralidade de nacionalismo angolano que a formatou e que proporcionou o projecto de Estado-nação angolano?*

Alguns teóricos angolanos formularam interessantes tentativas de resposta a esta pergunta, aparentemente simples. Para o professor Kajibânga (2002), como já vimos atrás, angolanidade, que na linguagem e percepção sociológica de Mário Pinto de Andrade era uma construção da ‘identidade cultural nacional de Angola’, seria uma tentativa intelectualista (elitista), face às dinâmicas das correntes africanistas (africanidade, negritude, africanismo...) que congregam as forças socioculturais das populações (grupos etnolinguísticos na sua linguagem) na substancialização do projeto ‘Estado-nação moderno’.<sup>272</sup> Na verdade, o autor faz uma releitura sociopolítica, partindo das ‘representações identitárias’, societárias dos constituintes angolanos, onde só pode haver ‘Estado-nação’ caso haja inter-culturalidade (cultura partilhada). Neste aspecto, importa citar Luís Kandjimbo<sup>273</sup> pela sua busca de compreensão em Mário Pinto de Andrade, sobretudo nas suas ‘polémicas’ com José Venâncio e Francisco Soares. Há, também, um sociólogo que nos interessa, Paulo de Carvalho. Defendendo a mesma postura, esse autor considera *angolanidade* como reflexão em busca da harmonização dos grupos sociais angolanos: *bantu*, não-bantu e euro-descendentes, tendo em conta as exigências modernas de *Estado-nação*. Para o antropólogo e cineasta Ruy Duarte de Carvalho, Angola é uma *nação* (Estado jacobino) que preferivelmente necessita o seu fortalecimento através de outros

<sup>269</sup> Fomos convidados, pelo GRECIA (Grupo de Revitalização e Execução da Comunicação Institucional da Administração, criado por Decreto Presidencial), a participar num projecto de ‘angolanidade’, no dia 5 de Outubro de 2011. O debate contou com a presença de Samuel Aço (antropólogo), Paula Simons (jornalista/deputada), Luandino de Carvalho (jornalista e artista), Kapitango Nguluve (filósofo e pedagogo), Simão Souindoula (historiador), Abreu Paxé (poeta), Isilda Hurst, etc. Percebemos quanto a angolanidade se revestia de novas noções.

<sup>270</sup> Ainda que as primeiras teorizações se tenham verificado nos militantes do MPLA, a ideia alastrou para outras organizações políticas que, como veremos adiante, contextualizaram as noções desta angolanidade.

<sup>271</sup> Como veremos, as definições de angolanidade (entre militantes do MPLA) ganharam outros subsídios, ao longo do tempo.

<sup>272</sup> O Estado-nação, consoante a modernidade ocidental (Europa e América do Norte): (i) nasce da vontade da população, quer por democracia, quer por res-pública; (ii) ele espelha a união plural das forças sociais e dos seus espaços que se torna um espaço nacional sob gestão do Estado.

<sup>273</sup> Aconselhamos o Anexo ‘Opinião especialista #2’ da sua autoria.

dispositivos auxiliares, tendo em conta os desafios actuais: angolanidade é para ele a construção da *nação angolana* a partir dos valores socioculturais das populações parceiras que habitam o território angolano. Arlindo Barbeitos olha na construção do Estado-angolano a partilha das tarefas entre Estado e Economia Social (*Staatnation*), um diálogo histórico no encontro conflitual ou cooperativo entre as populações africanas e o colono português, onde se constrói uma plataforma simbólica e plural (*Kulturnation*) a partir das heranças sociais de todos os angolanos.

Todos esses especialistas coincidem em duas posições: (i) angolanidade seria um conjunto de reflexões sobre a matriz cultural angolana, a partir do qual se pretende forjar instrumentos jurídicos como dispositivos moldadores do ‘cidadão nacional/inclusivo angolano’. Por isso, realiza-se periodicamente um Simpósio sobre a Cultura Nacional<sup>274</sup> onde, entre outras, as contribuições académicas e dos políticos são exploradas; (ii) com a proclamação da independência de Angola, ergueu-se um ‘Estado’ jacobino *à moda ocidental*, consubstanciado nos valores tipicamente africano/europeus e de natureza basicamente diferente. Só que ele não absorve as *nações* pré-coloniais, daí a razão da elite sociopolítica formular propostas para o ‘Estado-Nação’, congregando as forças sociais parceiras. Face às correntes políticas de Estado-Nação, nascem polémicas realmente interessantes sobre o *slogan* de Agostinho Neto<sup>275</sup>: uns advogam que Angola não seria uma Nação, nem Estado; nem sequer um Estado-Nação. Tratar-se-ia de um projecto (ainda exclusivista) de ‘Estado-Nação em construção’ que, para estas vozes oposicionistas, seria mal concebido. Para os outros que pretendem alicerçar-se nas observações realistas (e não nas promessas nacionalizadoras partidárias), acham a postura de Agostinho Neto simplesmente lusotropicalista ou nativista e, no entanto, desconhecadora da pluralidade social de Angola, onde ainda são palpáveis várias *nações*.<sup>276</sup> Para esta corrente, Angola é um Estado onde permanecem as *nações* pré-coloniais através das línguas, costumes e

<sup>274</sup> O primeiro Simpósio realizou-se em Luanda, entre 1 e 6 de Outubro de 1984; o segundo realizou-se em Luanda, 3-7 de Novembro de 1997; e o terceiro foi em Luanda, em Setembro de 2006. Participamos na terceira edição com a comunicação: “Etonismo: estética da ruptura”. Tratava-se de uma proposta de preservação da cultura contemporânea.

<sup>275</sup> “De Kabinda ao Kunene, um só povo, uma só nação”. Uma atitude correctiva – oriunda de Jonas Savimbi, muito provavelmente – quer que se diga: “De Kabinda ao Kunene; do mar ao Leste”. O mar é oceano atlântico, e o Leste de que se falar é a região banhada pelo rio Kwângu.

<sup>276</sup> As *nações* africanas antigas foram divididas em repúblicas, no caso do reino do Kôngo, Estado Lúnda, de Mwânti’a Yamvu, Kwanyama, de Mandume a Ndemufayo, etc.

‘formas de pertença’, que ainda têm uma cobertura em toda extensão territorial angolana.

A forma com que estes estudiosos lidam com essa pergunta, gere em si algumas possibilidades de resposta e suscita o interesse para lançar novas pesquisas. Embora seja detalhadamente desfeita a ideia da *Nação* no entender de Agostinho Neto, enquanto político e com uma visão futurista de Angola, os especialistas acima citados concordam quanto ao ‘Estado-Nação’ em construção<sup>277</sup>. Pode-se compreender que seja um ‘Estado’ no sentido jacobino, uma vez que Angola ainda é uma república, cujos seus ‘filhos’ conquistaram a independência perante a colonização portuguesa. No entanto, o termo *nação*<sup>278</sup>, no singular, não parece considerar a pluralidade das populações (constituintes societários), que visivelmente seriam assimiladas, cada uma, a uma *nação étnica* (Smith, 1986<sup>279</sup>), quer do ponto de vista histórico, quer do ponto de vista antropológico. Ou, citando Paulo de Carvalho, “em Angola, existe Estado, existem várias etnias e existe pátria, mas não existe nação” (Carvalho, 2000: 65-66). Jonas Savimbi esperava que a luta comum contra a política colonial levasse à criação de uma nação plural e coerente (Savimbi, 1979). Agostinho Neto pensava numa *nação* como o ‘lugar-comum’, onde todas as forças sociais (étnicas) angolanas estariam em permanente diálogo.

Ao nosso ver, Angola como *Estado-nação* sobrepõe-se às sequelas das antigas *nações históricas* angolanas (reduzidas nas vestes de *etnias*). Serão destacadas aqui apenas cinco, por terem correspondido com as nossas pesquisas anteriores<sup>280</sup>: (i) ambundu; (ii) côkwe; (iii) kôngo; (iv) !kung/khoisan e (v) umbundu. Talvez faça sentido dizer que Angola seja *nação* no sentido republicano, tal como nos mostra a História. É possível, também, que o sentido de *nação* se enverga nocionalmente no

<sup>277</sup> A Televisão, servindo de ‘dispositivo’ para a educação, passava alguns programas cujos objectivos era “Reconciliar as populações destruídas pela guerra”: “Nação Coragem” por exemplo. Na Rádio existiam os mesmos programas, também.

<sup>278</sup> A cultura lûnda é consideravelmente a dos Côkwe; entre Ambundu e Kôngo a mesma disparidade é verificável. Daí, a nação singular é negada pelos inquêritos, tal como antes de nós alguns autores o verificaram também, no caso de Paulo de Carvalho (2002); Victor Kajibanga (2000), Venâncio (1998), etc.

<sup>279</sup> Anthony Smith parte do pressuposto que ‘etnia’ e ‘nação’ – dois conceitos diferentes – são tidos como base para a ‘identidade cultural congregadora’. Contudo, o autor admite que as fronteiras das etnias passam por um processo de transversalidade no processo político.

<sup>280</sup> Referimo-nos a: (i) *As Origens do reino do Kôngo*, Luanda: Mayâmba, 2010; (ii) *O reino do Kôngo e a sua Origem meridional*, Luanda: universidade Editora, 2011; *Origens do reino do Kôngo consoante a bibliografia e a tradição oral*, UFPB/UNO, 2012. A pesquisa efectuada-se entre 1994 até 2011.



mesmo sentido anterior (antigos reinos pré-coloniais). Parece substanciar-se desta forma: essas populações sendo vestígios das *nações pré-coloniais* (portadoras das *identidades*) ainda vivem à luz das suas leis costumeiras, paralelamente à Constituição de Angola Estado.

Mas as análises (que nelas se fará) correspondem à tentativa de possíveis respostas quanto a uma das possibilidades que se levanta sobre o tema (ver a introdução). Ainda assim, a busca dessas respostas, cuja abordagem é realmente interessante, não poderia satisfazer a pergunta inicial deste trabalho, senão adequar apenas a forma de compreendê-la, embora muito insignificamente ainda. Dois pontos essenciais nesse aspecto: (i) a definição estrutural de três angolanidades, consoante o seu percurso histórico (angolanidade *apriorística*, *rizomática* e *aposteriorística*), espelha diferentes leituras sobre *nação*; (ii) a persistência das sequelas das velhas nações em epítetos como ‘grupos étnicos’ ou ‘grupos etnolinguísticos’<sup>281</sup> ou ainda ‘populações’, no panorama social actual (na era da globalização), indicaria de maneira clara da pretensão de *nações* no plural, em vez de *nação* em singular. Nestes dois aspectos, procuraremos saber junto das populações de todas as províncias de Angola as suas opiniões e interpretá-las.

Interessante é ver a maneira simultânea (ou preferível a uma opção) como os Angolanos mostram<sup>282</sup> o afecto perante o seu Estado/Angola (pátria) e as suas ‘nações identitárias’<sup>283</sup> (étnicas), e isso servirá de amostra para compreender as diferentes noções de *nacionalidade*. Parece que o Estado angolano consolida a cidadania no aglomerado cultural, ao passo que os angolanos que consultamos, manifestam (na sua maioria) suas identidades individuais a partir do espaço ou herança sociocultural.

Algumas deferências serão acauteladas. A repartição populacional, consoante as províncias angolanas, mostra que nem sempre a província é exclusiva a uma única etnia.<sup>284</sup> Visto que esta geografia linguística e humana data de há mais de um século e

<sup>281</sup> Internamente, ‘etnia’ é inferior a ‘sociedade’. A ‘etnia’ não será alcançada à luz da civilização em que vive uma sociedade. E nos desafios atuais, sociedade supõe relações complexas de várias ‘porções’ populacionais. A ‘etnia’ limitar-se-ia a uma organização parental, onde todos são primos e familiares... e as suas relações são definidas nessas condições, sendo assim um ‘assunto rural’, ao passo que a sociedade é um ‘assunto urbano’.

<sup>282</sup> Estamos aqui a nos referir aos nossos inquéritos, recolhidos junto de mais de 1500 angolanos em populações de todas as províncias existentes em Angola.

<sup>283</sup> 89% dos inquiridos preferem identificar-se com os seus grupos etnolinguísticos. Ver as estatísticas.

<sup>284</sup> No Uíge, província maioritariamente Kôngo, encontram-se algumas populações e ‘terras históricas’ Ambundu, sem esquecer os êxodos dos Umbundu e Lûnda-Côkwe, que datam já de há mais um século. Salientamos que Ambundu e Kôngo são hoje tidos como duas populações diferentes, mas no passado,

tendo sido já assinalado no princípio do século XIX, optamos percorrer não só todas as províncias, mas, também, proporcionamos a participação – nos nossos inquéritos – de todas os grupos etnolinguísticos<sup>285</sup>.

De salientar, também, o inverso: províncias diferentes, cuja língua africana angolana é a mesma: Cabinda, Uige e Zaire, para kikôngo e suas variantes; Bié, Huambo, Benguela, Huila, Namibe, Kwându-Kubângu, para lyumbûndu e suas variantes; Lunda-Norte e Sul, Moxico, para còkwe ou lûnda e suas respectivas variantes. Embora se tenha conta desses pormenores, a geografia sócio-administrativa parece fornecer explicação. Duas razões fundamentais podem estrategicamente permitir-nos alcançar resultados face à pergunta inicial: (i) o espírito de Estado comporta a ideia de agregar e integrar as diversas populações a uma comunidade estatal (política), o que aliás corresponde ao subtexto da pergunta inicial; (ii) as desconformidades populacionais, em relação ao *neo-habitat*, aparentam-se explícita e coerentemente teorizáveis, em concordância com os princípios de habitabilidade existentes, quanto às estratégias temporárias que no passado a administração colonial tentou adequar para seus interesses e que mais tarde, a administração do pós-independência angolano procurou adequar aos seus benefícios. Por essas duas razões, serão simplesmente consideradas – para amostra – as expressões profundas, manifestadas para o universo que fez parte da nossa pesquisa, o que daria maior originalidade sobre o assunto.

Depois abordar-se-á o nacionalismo. Trata-se de uma questão demasiada vasta (pareceu-nos a menos estudada antropológicamente<sup>286</sup>) e abrangente<sup>287</sup> que se prefere

---

eram considerados como pertencentes ao mesmo “reino/nação” (Cavazzi, [1671]1965), e a sua separação (que nos parece ter sido consequências das rivalidades políticas: FNLA/Kôngo; MPLA/Mbûndu) nos dias de hoje, tem criado inúmeras inconveniências aos historiadores. Nas nossas pesquisas, os Kôngo admitem terem origem quer do Sul nos Umbûndu, quer de Leste nos Lûnda-Còkwe (Batsíkama, 2010: 61-100; Batsíkama, 2011:87-135). O mesmo caso se repete com a província de Malange, onde há populações de expressão còkwe, kikôngo, kimbûndu e lyumbûndu, correspondentes às populações (nações?) Còkwe, Kôngo, Ambûndu e Umbûndu. Na província Kwânza Norte há kikôngo e kimbûndu; já no Kwânza Sul há còkwe, kimbûndu e lyumbûndu, como línguas correntes das populações. No Moxico as populações exprimem-se em lyumbûndu (Ngângela) e còkwe. Na Huila, Cunene, Namibe, Kwându-Kubângu há lyumbûndu e línguas dos !Kung. Um dado interessante: os Còkwe estão no Sul, no Centro, no Nordeste e partilham mais de nove províncias; Moxico, Huila, Lûnda Norte e Sul, Malange, Bié, Kwându-Kubângu, Kwânza Sul e Norte. Podemos encontrar uma explicação relativamente boa nas recolhas de René Pellisier (1997).

<sup>285</sup> Reconhecemos o desequilíbrio em relação aos !Kung. Além de ser difícil comunicar com eles (por falta de tradutor ou de eles nos evitarem, como europeizado, com medo de contágio), é evidente considerar a sua cosmogonia fundamentalmente diferente/divergente dos desafios da globalização.

<sup>286</sup> Os estudos antropológicos neste aspecto são reduzidos: Schubert, 1999; Cahen, 1994; Luansi, 2003; Kajibanga, 1999; 2000; Walters, 1973; Barbeitos, 2012; Vera-Cruz, 2005; Venâncio, 1996; Serano,

aqui parametrizar, a fim de evitar esvaziamento no assunto: (i) limitar-se na experiência de três independentistas cuja bibliografia académica teorizou a tipificação (Marcum, 1962); (ii) aprofundar o item antecedente com análises das entrevistas<sup>288</sup> e interpretação dos inquéritos feitos por nós; (iii) estruturar a anatomia do nacionalismo angolano.

Com isso, será relativamente possível proceder às comparações analíticas entre *nação*, *nacionalidade* e *nacionalismo*, para compreender as possibilidades de responder à pergunta inicial e outras colaterais, a surgirem durante o tratamento de dados ou nossas reflexões sobre o tema.

## I.2. Acerca da pergunta inicial

Tendo em conta as noções de *nação*, *nacionalidade* e *nacionalismo*, que se congregam na *angolanidade*, tal como se verificou no que precedeu com os principais teóricos e pensadores, partir-se-á de três blocos preambulares, contidos na pergunta inicial:

- 1) Se partirmos do pressuposto que o tipo de *nacionalismo* cria o tipo de *Estado-nação* – tal como é a compreensão histórica que legitima as grandes nações/Estado-nação – qual seria o caso de Angola, partindo dos nacionalismos verificados (FNLA, MPLA e UNITA)?
- 2) Se partirmos da ideia que a *nacionalidade* é expressão de valores identitários de um indivíduo, como capitais socioculturais, qual seria a ‘estrutura da pertença’ que vigora em Angola? Será que há cidadania exclusiva ou inclusiva?
- 3) Se partirmos do princípio que a *nação* é uma integridade imaginária, partilhada por uma diversidade populacional face a integridade territorial que lhes proporciona um destino comum, será Angola uma nação ou Estado-nação em construção?

---

2008; Pareira, 1998; Parson, 2006; Madeiros, 1976; Maracho, 2008; Guerra, 1979; Gonçalves, 1991; Reis, 2010 (este autor é historiador); Peclard, 1998; Messiant, 1983; Marcum, 1969; 1978; Heywood, 1989 entre outros. Muitos deles são historiadores, de maneira que a análise antropológica é pouca.

<sup>287</sup> Reconhecemos as teses de Doutorado de autores muito referenciados (ver a bibliografia), mas o assunto é mais estudado do ponto de vista histórico. Muitas dessas teses precisam de ser reestruturadas, principalmente aquelas que proporcionaram linhas de pesquisas relacionadas aos nossos propósitos (Bender, Marcum, Okoma, Pelissier, Wheeler, Messiant, etc.). A nossa tentativa é limitada, e longe de satisfazer as lacunas sobre o tema. Foi feito aqui uma leitura antropológica do assunto, cujos resultados dependeram das nossas humildes recolhas e da metodologia inerente.

<sup>288</sup> Estamos a nos referir especificamente em Marcum, Bender, Houser e Kunzika.

Pela natureza das perguntas, acautelamos não lançar as hipóteses agora, e preferimos construí-las nas nossas análises, ao tentar compreender o problema: Angola foi um projecto de ‘Nação’ diferentemente definido por três grandes movimentos nacionalistas que, para além de serem condicionados pelos seus espaços sociais e heranças coloniais, marcaram, ao longo dos tempos, as disparidades e divergências que permitiram que tenham visões diferentes sobre o seu país. Por possuírem diferentes ‘estruturas de pertença’ definiram, também, diferentemente ‘quem é Angolano’. No momento em que um dos projectos prevaleceu (o de MPLA), o nosso estudo procura perceber como, nos dias de hoje, estas diferenças constroem o seu ‘lugar-comum’.

### I.3. Em busca da resposta

Em relação a estas perguntas, pensamos, num primeiro instante, ver se, com os parâmetros socio-culturais e políticas de Luanda, seria possível verificá-las. Na discussão que se notou sobre *angolanidade*, os especialistas parametrizam seus estudos em: (i) ‘cidadania urbana’ como epicentro da criação de Angola como ‘nação imaginária’; (ii) Luanda como modelo. Na verdade – de acordo com as nossas observações e dando crédito a vários autores – Luanda parece ser um ‘agregado’ dos espaços sociais angolanos. Aliás, a maior partes dos teóricos sobre *angolanidade*, ainda que evoquem a inclusão de ‘agentes oriundos de todos espaços sociais angolanos’, apresentam-nos trabalhos confinados a Luanda.<sup>289</sup> Ana Lúcia de Sá, por sua vez, notou o mesmo na sua Tese de Doutoramento (Sá, 2012:24):

Portanto, privilegia-se, na narrativa angolana, o ambiente urbano, em especial o luandense, como cenário espacial, cultural e social, não raro tomado como símbolo do país ou a metáfora da nação.

Ainda que esta observação pareça sistematizada, verificada (ou mesmo dogmatizada) e, curiosamente, consistente em algumas ciências sociais, como a sociologia (urbana ou rural), na verdade, trata-se apenas de um simulacro quando se

---

<sup>289</sup> Kajibanga, 1999; 2000; Carvalho, 2002; Carvalho, 2008. Salvo Duarte de Carvalho (que é antropólogo), Victor Kajibanga e Paulo de Carvalho são sociólogos. Quer dizer, cientistas sociais da urbanidade, como se dizia nos meados dos séculos XX. Para eles, interessa considerar Luanda nesta questão embora Kajibanga refere-se, também, ao exemplo específico de Moxico. Para nós, e tendo em conta a desconstrução que propusemos, será necessário optar uma outra estratégia: ir às províncias.

trata de angolanidade de ponto de vista antropológico. Recomendamos, de preferência, que se procure sempre a coerência da questão de angolanidade em todos ‘espaços sociais’ angolanos. Isto é, não é muito aconselhável partir de sínteses que possam conter ‘inverdades’ internas e ‘quase’ impercetíveis nas lupas analíticas sociológicas, mas percebíveis pelas lentes do olhar antropológico.

A seguir, iremos mostrar como Luanda é uma amostra interessante para estudos sociológicos dos ‘espaços angolanos’, mas não tanto suficiente para leituras antropológicas sobre angolanidade, tal como a desconstruimos: nação, nacionalidade e nacionalismo.

### **i. Será possível reduzir Angola em Luanda?**

De modo geral, é verificável até certo ponto que os ‘espaços sociais’ angolanos<sup>290</sup>, de forma geral, confinam-se em Luanda, e circula a ideia de que esta cidade-capital seria um ‘resumo geográfico social’ de Angola.<sup>291</sup>

### **Morfologia e construção dos espaços**

Geralmente, consideramos – na antropologia/sociologia – o espaço toda a extensão superficial que ocupamos por permitir a nossa mobilidade enquanto seres sociais. Espaço social de uma cidade pode ser definido a partir de:

#### **1) Preconcepção<sup>292</sup>:**

- (i) São espaços pensados e projectados<sup>293</sup>
- (i) São espaços auxiliares dos primeiros.<sup>294</sup>

---

<sup>290</sup> Desde os grupos etnolinguísticos até aos militantes de partidos políticos.

<sup>291</sup> É justificável partindo de: ‘geografia humana’; ‘geografia linguística’. Curiosamente, as imigrações de várias partes de Angola para Luanda fazem com que os ‘neo-Luandenses’ reproduzam fisicamente os modelos de habitações, modelo de vida, modelo das crenças, etc.. Em Luanda, temos o ‘Bairro Uige’, que reproduz os espaços sociais da província do Uige. Temos, de modo igual, Rocha Pinto onde encontramos a reprodução dos ‘espaços fronteiriços’ orientais e setentrionais. O caso alastra-se até outros bairros...

<sup>292</sup> (i) locais construídos ou adaptados para exprimir a dependência de todos pela sua natalidade e a posição estratégica do ‘local convergente’; (ii) locais naturais cuja dependência dos habitantes poderia ser na base da produção alimentar ou serviços, ou poderia garantir a segurança colectiva perante as invasões externas.

<sup>293</sup> São ‘locais excessivamente caros para se viver’ por (a) favorecer o diálogo entre os ‘geradores de emprego’, com poder financeiro, na definição das políticas e estabilidade social das demais cidades; e por (b) criar suportes de produção (de ideias, de materiais e de capitais), proporcionar e centralizar a funcionalidade do sistema gerador da dependência de outros locais/espaços. O espaço social, neste contexto, passa a ser como o ‘local de exclusão’ e, ao mesmo tempo, ‘local de poder’ por um lado. Por outro, o mesmo ‘local de exclusão/poder’ proporciona suportes para a gestão da ‘vida comum’, de diversos ‘locais dependentes’.

## 2) Ocupação:

- (i) Pela territorialização.<sup>295</sup>
- (ii) Pela inter-comunicação das forças sociais.<sup>296</sup>

Partindo destas duas realidades do ‘spaço social’, que são historicamente verificáveis, a seguir iremos expor os aspectos gerais de cada ‘Angola’, presentes em Luanda. Antes de falarmos das propostas artísticas centralizadas em Angola, queremos salientar:

- (i) A Angola rural, em geral: (a) as dificuldades de acesso a plataformas globais de comunicação e de serviços tecnológicos avançados; (b) a não-industrialização e a não-administração, desperdiçam a mão-de-obra juvenil não especializada; (c) a pouca rentabilidade laboral e excesso de trabalho físico; (d) a pouca circulação de divisas, e a ausência de câmbios monetários; (e) o espaço transnacional;
- (ii) Angola urbana, centro-Norte: (a) plataforma plural e globalizadora; (b) quase-industrialização e comércio de China/Índia/Dubai; (c) rentabilidade laboral, versus poucos trabalhos para salários avultados; (d) circulação excessiva de liquidez monetária; (e) ‘espaço transnacional interno e internacional’ (aeroporto em Luanda) e ‘espaço transnacional fronteiriço e continental’ (as fronteiras com Congo Kinsâsa<sup>297</sup> e Congo Brazzaville ao Norte).
- (iii) Angola urbana, Sul-Leste: (a) a mobilidade humana e comercial é constante, por causa do ‘caminho Atlântico/Índico’; (b) a quase-industrialização e administração moderna encontram uma mão-de-obra

---

<sup>294</sup> Foram criados para auxiliar a protecção dos ‘lugares do poder’ e foram feitos para: (i) viver numa urbanidade modelo da ‘vida social’ que se quer como exemplo. A sua ocupação é metrificada através de concorrências financeiras – querer viver ‘socialmente bem’, mas pagando relativamente ‘pesado’ para alcançar este modelo de vida –; esta ocupação pode ser, também, concebida para controlar seus habitantes na sua segurança domiciliar, como forma do poder central (Estado/Governo) garantir uma cidadania inclusiva. Quer dizer, constitui aquele ‘espaço’ que faz a ‘imagem positiva’, para aquelas ‘cidades luxuosas’.

<sup>295</sup> As invasões têm sempre suas razões pertinentes. Nos tempos modernos, as grandes cidades resultaram de várias invasões que, historicamente, acabam por representar a ‘realidade produtiva’, a ‘ideologia citadina’ e a sua ‘importância geoestratégica’. Quando um ‘espaço social’ conhece a territorialização, este espaço distribui-se em: (a) espaço de comando, por ser habitado por aqueles que ‘representam’ os poderes de produção; (b) espaço subalterno, que é ocupado por aqueles que são submetidos a consumir a produção (intelectual, comercial, etc.); (c) ‘espaço franco’, onde as trocas são frequentes, operando-se na maior liberdade do jogo social.

<sup>296</sup> Henri Lefebvre exemplificou o caso de Veneza que, pela sua situação geográfica (Lefebvre, 2007: 76-77), a cidade nasceu gradualmente dos desafios comerciais. William Shakespeare encenou lindamente a subsistência desta cidade na base das concorrências comerciais, na sua obra *Mercador de Veneza*. A inter-comunicação é geralmente o resultado da ocupação, sendo o seu espaço produzido e reproduzido em conexão das forças de reprodução e de consumo.

<sup>297</sup> Desde 2011 a ligação aérea entre Luanda e Kinsâsa foi rompida.

juvenil não experimentada, relativamente dinâmica, mas menos qualitativamente formada; (c) uma rentabilidade média, face ao trabalho excessivo exigido pelo ‘emprego oferecido’; (d) a extrema rapidez das transacções e rápida circulação dos meios no mercado financeiro; (e) um ‘espaço transnacional’, por causa das fronteiras (Zâmbia, Namíbia).

- (iv) Angola periférica ocidental: (a) uma anatomia social plural, cujos valores são uniformizados pela tipificação do trabalho exercido; (b) a criação de trabalho alternativo (comércio informal); (c) rentabilidade artesanal, semi-industrial e comércio médio/detalhista (derivados de Dubai, China, Namíbia/Oshikango, etc.); (c) o empreendedorismo juvenil é médio, com iniciativas próprias da juventude;
- (v) Angola periférica oriental: (a) uma anatomia étnica hegemónica; (b) uma rentabilidade artesanal (garimpo, comércio informal, etc.) e inter-eticidade comercial das matérias-primas (diamantes, por exemplo); (c) uma carência de mão-de-obra intelectual, e comércio artesanal entre os países fronteiriços.

Como podemos notar estas ‘Angolas’ apresentam problemas gerais comuns, mas também inúmeros problemas divergentes. Por um lado, os ‘problemas gerais’ são, na verdade, menos convergentes, por causas das suas idiossincrasias, enquanto *problema*, e pelas idiossincrasias das regiões. E tudo isto transitou para Luanda. Por outro lado, os problemas que apresentam os aspectos divergentes, pululam suas diferenças internas a cada particularidade, e proporcionam outros sub-problemas sequenciais.

Esta ‘Angola plural’ constitui a anatomia social de Luanda. Conseguimos perceber esta anatomia social – tendo em conta a distribuição geográfica humana e as exigências dos ‘espaços de Luanda’ – em três grandes problemas:

- 1) Espaços de Luanda e seus discursos.
- 2) Dinâmicas dos discursos e seus suportes humanos.
- 3) Gestão humana luandense e sistemas de concordância/discordância das partes.

Para demonstrá-lo, iremo-nos basear em quatro províncias estratégicas<sup>298</sup>: (i) Lobito (fronteira costeira marítima Sul); (ii) Malange (Interior); (iii) Mbânza Kongo (fronteira Norte); (iv) Moxico/Lunda (fronteira terrestre Leste); (v) Namibe/Cunene

---

<sup>298</sup> A sua posição geográfica conecta Angola com o mundo de forma abrangente e em diferentes pontos e domínios. De modo igual, esta distribuição é interessante por envolver as forças sociopolíticas.

(fronteira terrestre Sul); (vi) Luanda (fronteira marítima e aérea costeira Centro, *Axi Mundi*). A escolha destas cidades não é aleatória:

- (i) **Lobito**<sup>299</sup>: (a) está no litoral, logo expressa uma outra alternativa a Luanda (que se encontra também no Litoral), cuja anatomia social complexa congrega múltipla etnicidade interna (afro-descendentes) e externa (lusu-descendentes); (b) identifica um ‘espaço politicamente ocupado’, na véspera da independência, por um partido político (UNITA).
- (ii) **Malange**: (a) conecta o Litoral e a zona Oriental, quer na leitura populacional quer pela necessidade laboral (de onde o Leste e o Oeste se congregam), quer na comercialização do diamante, quer na efectivação do comércio normal e alternativo; (b) identifica um ‘espaço politicamente ocupado’, na véspera da independência, por vários partidos políticos (FNLA, MPLA e UNITA).
- (iii) **Mbânz’a Kôngo**: (a) conecta o Norte transnacional angolano com as duas repúblicas do Congo e a antiga plataforma do poder pré-colonial; (b) identifica um ‘espaço politicamente ocupado’, na véspera da independência, por um partido político (FNLA).
- (iv) **Moxico/Lúndas**<sup>300</sup>: (a) conecta o Leste transnacional angolano com as repúblicas do Congo Democrático e da Zâmbia; (b) identifica um

<sup>299</sup> Em Lobito (*Olupito*: passagem), existem os seguintes espaços: (1) Semi-planificado: *Olupito* foi planificada para o comércio e para trânsito, tal como o diz a própria etimologia do termo. De Angola para o exterior ou de África austral para o Exterior e vice-versa, *Olupito* não parece ter sido ‘cidade para viver’, mas sim para ‘comercializar’ e ‘transitar’. (2) Habitado: nesta cidade, há ‘espaço habitado’. Por ser uma ‘cidade de comércio e de trânsito’, os comerciantes e todos os que têm o poder de compra e de empregar habitam no ‘centro’. E, neste sentido, nem sempre este ‘habitante do centro’ é oriundo da região. A vida é cara e afugenta famílias com pouco poder financeiro. (3) Sub-habitado: pela abundância de actividade comercial, a demanda de ‘mão-de-obra’ é muito alta. Vários musseques estão nas montanhas onde habitam. Isto parece a justificação humana de ter acesso a um emprego (onde são exploradas as forças físicas, sobretudo). Por um lado, as instituições escolares, escassas, não permitem que todo o universo dos *musseques* tenha acesso à escolaridade. Aliás, as oportunidades dadas pelo ‘espaço comercial’ não exigem uma grande escolaridade. Por outro lado, o espaço é sub-habitado por ser: (i) suburbano; (ii) explorado (Karl Marx).

<sup>300</sup> O Leste angolano conheceu um grande Império, que abarcava as províncias de Moxico, as Lúnda, e cuja influência chegou até ao Bié e Malange. O Império era composto de: (1) Centro Axi Mundi: este simbolizava o ‘Poder Político’ e o ‘Poder Religioso’ de várias populações oriundas de Angola, R.D. Congo e da Zâmbia. Mwata Yamvu (Poder Político) ficou no R.D. Congo, e Mwati Sênge (Poder Religioso) permaneceu nas terras de Angola; (2) Centros satélites: por ser império – que implica conquista de unidades políticas – vários ‘poderes políticos secundários’ ficaram nas outras repúblicas (Angola, R.D. Congo e Zâmbia), como é o caso dos Còkwe, por exemplo, que são responsáveis pelos ‘Poderes Militares’. Ora, em Angola encontramos os seus espaços no Moxico e mesmo nas Lúndas. (3) Periferias: ao longo do tempo, as periferias – sem algum poder para competir com os espaços supracitados – foram: (a) ganhando autonomia, enquanto espaço sociocultural em relação aos centros, no caso de Ngoya (que são mistura dos antigos Lúnda com os Ngânda); (b) anexando-se aos outros espaços, no caso de vários Kyaka (que são Còkwe) identificados como Umbundu (Imbângala).



‘espaço politicamente ocupado’ por partidos políticos (MPLA e UNITA).

- (v) **Luanda:** (a) conecta Angola ao mundo, por causa do aeroporto e do porto; (b) identifica um ‘espaço politicamente ocupado’ por um partido político (MPLA).

## Luanda

Este ‘espaço’ foi primeiro fundado como espaço de Poder (1575-1579). Ao longo dos tempos ele evolui. Mutâmba que se encontra no bairro dos Coqueiros foi projectado como ‘espaço administrativo’, e não para habitar. Os funcionários que frequentavam este bairro eram oriundos de Makuluzu (trata-se aqui da elite), cujo cemitério de Alto das Cruzes testemunha largamente isto.<sup>301</sup> Dai o espaço social de Luanda estar associado ao ‘espaço do poder’, não só pela forma como ele foi fundado por Paulo Dias de Novais, mas sobretudo pela ‘elite’ que o representou ao longo dos tempos. Vamos deixar Michel Cahen introduzir-nos:

À partida, económica e demograficamente mais sólida, depois alimentada pelo petróleo, diamante ou caixas de cervejas, a criouldade luandense<sup>302</sup> é, em grande parte, uma criouldade triunfante e arrogante, que tem uma íntima e muito forte consciência de si, que vai até ao ponto de importunar as semi-crioulidades mais recentes e mais negras, saídas do boom escolar dos anos 60 (aqueles que Christine Messiant chama os *nossos assimilados*), violentamente reprimidos, se for caso disto (27 de Maio de 1977). O seu complexo de superioridade é certo e alimenta bem os ódios (Cahen, 1994: 18).

---

<sup>301</sup> Verificamos o seguinte: (1) as campas são maioritariamente das famílias que viviam em Makuluzu; (2) as campas mais antigas representam as famílias mais antigas de Luanda, ora estas famílias eram oriundas de Mayânga (do povo) e (sobretudo) de Makuluzu; (3) as campas mais apetrechadas (que talvez expliquem o nível social dos defuntos) são de famílias oriundas de Makuluzu e Mayânga (do povo); (4) as campas colectivas são das famílias que habitam (e habitavam) Makuluzu. Aliás, não será por acaso que o cemitério é chamado “Alto das Cruzes”. Cruzes no plural diz-se Makuluzu (singular: Kuluzu).

<sup>302</sup> O que é *crioulo* para Michael Cahen? Ele responde: “com efeito, abordo apenas aqui criouldade como elite... Em Angola e Moçambique contemporâneos, a situação é muito diferente, em primeiro lugar, a língua dos crioulos não é a língua dos crioulos, não é aí um *kriol* mas o português; seguidamente se as criouldades não são homólogas, elas são claramente elitizantes. Trata-se de diversas camadas sociais, historicamente produzidas pelo Estado colonial, que se poderiam qualificar de ‘meios de cultura materna lusófona’ (note bem que não digo ‘português’ mas ‘lusófono’). Esta marca histórica em nada limita a sua africanidade: os crioulos de Angola e de Moçambique não têm outra pátria a não ser Angola e Moçambique” (Cahen, 1994: 18).

Curiosamente, nem sempre este aspecto é percebido pelos Luandenses, em geral. Citaremos a seguir, um caso – que não está isolado – de ex-militares que manifestavam para que se resolvessem os seus problemas, junto da Caixa Social. Por um lado, eles actuaram nos pontos estratégicos de Luanda, a ‘antiga Cidade Alta’, que começava no largo de Mayânga e terminava na actual Cidade Alta. As suas pretensões – alcançar o ‘Palácio de Governador’, isto é onde trabalha hoje o Chefe de Estado – não parecem ter sido logicamente calculadas. Por outro, pareceu-nos que os antigos combatentes desconheciam a distribuição espacial de Luanda, e – o que pode parecer grave – ao ‘atentarem o espaço do poder de Angola’, escapou-lhes as consequências. Vamos começar por expor alguns depoimentos:

Declaração #1:

*...Queremos falar com Eduardo dos Santos... Ele vai-nos ouvir a bem ou a mal!...”; “...Vamos marchar... começo do largo de Mayânga até chegar à Cidade Alta... e não temos medo da sua guarda [presidencial], ela é inexperiente<sup>303</sup> e vamos lhe ensinar como fazer a guerra, já que nunca fez guerra... UGP vai ver! Vamos esmagar todos eles!....*

Esta declaração<sup>304</sup> é composta de ‘trechos’ convergentes de seis entrevistados antes da concentração no Largo de Maianga<sup>305</sup>.

Declaração #2:

*“... será que é crime reclamar o que é de direito para nós? Reclamamos o nosso direito, e somos respondidos pela agressão, mas iremos até às últimas consequências...”. “Estes*

<sup>303</sup> Nas entrevistas todos eles dizem “... são inexperientes...”. Gramaticalmente, pensamos ser correcto dizer “... é inexperiente...”, já que se trata da “Guarda Presidencial”. Os entrevistados são: Sr. Pedro Soki: 49 anos; natural de Ambriz; patente: soldado; origem partidária: UNITA [recrutado em 1988, na Lunda Norte]; Sr. Kito Katumwa: 47 anos; natural de Kalandula; patente: soldado; origem partidária: UNITA [recrutado no Uíge em 1990]; Sr. Paulo Timóteo: 48 anos; natural de Huambo; patente: soldado; origem partidária: MPLA [recrutado em 1987 no Moxico]; Sr. Mario Hebo (Salalé, nome de guerra): 47 anos; natural de Ukwa; patente: soldado; origem partidária: FNLA [recrutado em Mbanz’a Kôngo em 1983]; Sr. Tiago Amaral: 47 anos; natural de Luanda; patente: soldado; origem partidária: MPLA [recrutado em Cabinda, em 1987]; Sr. Veloso Saka (Cobra: nome de Guerra): 45 anos; natural de Kazombo/Moxico; patente: soldado; origem partidária: FNLA [recrutado em Madimba/Zaire, em 1987]. Todos eles aceitaram que sejam divulgados os nomes deles.

<sup>304</sup> Na verdade, nós construímos esta declaração a partir de trechos convergentes de seis informantes (ex-militares insurrectos).

<sup>305</sup> Escolhemos entre 15 outros. Eles são agrupados em dois por cada partido independentista. Em cada um temos duas diferentes visões que, na verdade, parecem enriquecer a compreensão do cenário que eles protagonizaram: (i) há um elemento que pertence ao espaço natalício de cada partido independentista e pertencendo ao partido em questão; (ii) há o segundo elemento que é oriundo de um espaço natalício dum partido diferente daquele a que pertence.

*gajos não são angolanos, são estrangeiros! Vamos tirá-los daí!...” “...Holden que expulsou os colonos, mas morreu desgraçado...” “... Savimbi que trouxe a democracia, lhe mataram...”. “Estamos prontos para morrer, também. Já andamos mortos... e como querem nos matar, que nos matem! Que nos matem! Que nos matem!”.*

Esta declaração ilustra a expressão dos ex-militares, já depois de serem travados perto da Assembleia Nacional e do Ministério da Defesa. Esta é a declaração modelo de quatro dos seis entrevistados, salvos Tiago Amaral e Paulo Timóteo. A seguir é o modelo dos dois outros:

Declaração #3 (Paulo Timóteo):

*... isto é injusto e não se pode permitir isto... Eu estive na frente do combate... nunca vi um só branco ou mulato [na frente de combate] que hoje são generais... onde é que tiraram as patentes? Meu diploma é a guerra: perdi a minha perna [direita]... Sr. jornalista [trata-se de nós<sup>306</sup>], alguma vez já viste um soldado branco aleijado... por aí. Eu nunca vi... Agora, preciso que me pagam o meu salário... Só quero o meu salário! Tenho mulheres, filhos... e preciso de dinheiro... não tenho curso... mas basta me ver [para perceber] que tenho mérito de um salário digno...!*

A variante de Tiago Amaral (mestiço biológico) é esta:

*“...Eu sabia que seríamos atacados... ainda o meu primo me avisou..., meu Deus! Mas já não tenho outra opção porque estou na miséria... Será que sou culpado porque escolhi defender a pátria?... eu estive a defender aqueles que estiveram nas bancas de escola... Nando [entenda-se Fernando da Piedade dos Santos] ainda está vivo, e me conhece muito bem a partir de Cabinda... o meu corpo tem mais de nove sinais de balas e tenho dedos da minha mão [esquerda] amputados... Já estou cansado de promessa, e quero agora justiça. Há mais de dez anos que espero a patente do partido [entenda-se MPLA] que nunca sai...*

---

<sup>306</sup> Fomos tidos como jornalista a reportar a causa dos ex-militares insurrectos. Talvez seja por isto que eles nos confidenciaram informações importantes, sem medo que publiquemos os seus nomes.

Estas reivindicações são interessantes para perceber o ‘programa’ que produz esta manifestação, partindo de: (a) figuras de cena; (b) espaço das figuras; (c) espaço da manifestação e incoerência dos Discursos.

Todos eles se identificam como antigos combatentes (embora não tenhamos verificado seus documentos para o comprovar), tendo cada um mais de 45 anos, no dia de acontecimento (manifestações de 2013). Duas destas figuras integraram a luta pela independência, e outro surgiu na longa guerra civil angolana. Em geral apresentam as seguintes pontos comuns:

**(a) Figura de cena:**

- (i) Figura militar independentista: (a) ideológica (ENLA, FALA; FAPLA); (b) descontente perante injustiças sociais; (c) possuidora de cursos profissionais.
- (ii) Figura militar pós-independência: (a) multi-ideológica ou liberal; (b) disponível para lutar em busca da mudança (melhoramento das condições sociais); (c) possuidora de cursos primários, secundários ou médios.

Partindo dos objectivos que eles traçaram, parece que não conheciam o espaço que eles escolheram para se manifestarem; nem imaginavam de concreto que eles atentavam ao poder legalmente instituído, e o faziam da forma menos calculada e não dentro dos parâmetros legais<sup>307</sup>. A razão é que são, na maioria, oriundos de outros espaços, excepto Tiago Amaral<sup>308</sup>. A ‘Cidade Alta’ foi fundada para mandar. Entre 1575 e 1590, milhares de europeus (portugueses, flamengos, espanhóis) perderam as suas vidas<sup>309</sup>, mais ainda assim o local foi mais fortificado! Era necessário criar toda a *imagem* deste local como ‘lugar de comando’. Ora, para a autoridade, toda a imagem

---

<sup>307</sup> Ficamos a saber que os manifestantes não teriam recebido a autorização de manifestarem-se pelo GPL (Governo Provincial de Luanda).

<sup>308</sup> Aliás ele tem um nome de prestígio (entre as famílias portuguesas). Quase nenhum luandense, com aquela idade, ousaria fazer uma manifestação naquele espaço. As nostalgias ainda não acabaram, para muitos, por causa do ‘27 de Maio de 1977’. Foi exactamente neste local que os ‘fraccionistas marcharam’ contra o ‘Palácio do Governador’ [Fragoso, 2009; Bender, 2011 (entrevista); Mateus; Mateus, 2009].

<sup>309</sup> “Mas é certo que o interesse dos primeiros conquistadores estava mais virado para o sertão, que para a edificação duma cidade. Logo, foram ocupando militarmente a costa até à barra do Kwanza e, subiram o rio, à procura das minas de prata de Cambambe. Novais tomou a Muxima e Masangano, onde construiu fortificações que serviram de presídios, e atingiu Cambambe em 1582, à custa de muitas guerras e razias. Para dar uma ideia das dificuldades encontradas pelos conquistadores, basta referir que dos 2340 soldados (portugueses, flamengos e espanhóis) entrados entre 1575 até 1592, restaram neste último ano apenas 300, tendo 450 morrido em combate e 1590 sido vítimas de doenças ou desaparecido<sup>309</sup>” (Pepetela, 1990: 17-18).

do poder deve ser protegida, quer pelas instituições constituídas, quer pelos deveres dos cidadãos.

Na verdade, o que se verificou com estas manifestações, parece ter sido: (i) uma cópia das ‘Primaveras Árabes’; (ii) uma instigação política da oposição; (iii) a insurreição dos ex-militar ‘desactualizados’, tendo em conta a sua pobreza.

- (i) Primaveras Árabes: há várias teses sobre estas ‘Primaveras’. A mais defendida é que se trataria de ‘ensaio geopolíticos’ ocidentais, imperialistas, para redefinir os seus interesses em África, na Nova Ordem do Século. Uma outra diz que se trataria de tardias dinâmicas internas, dos sistemas estabelecidos pela Guerra-fria. Esta aceção aproxima-se da primeira, mas permanece demasiado teórica. Há uma terceira tese que é: consciencialização da massa popular perante a sua cidadania e as ‘injustiças sociais normalizadas’ pelos regimes pós-independência (depois da democratização). Esta tese aproxima-se das duas primeiras.
- (ii) Instigação política da Oposição: a Oposição em geral estaria interessada em assistir a estas insurreições como uma ‘oportunidade política’ para actuar, mas com muito receio, tendo em conta as consequências. A UNITA e a FNLA emitiram pareceres político-administrativos correctos, partindo das cláusulas dos Acordos de Bicesse. Mas eram bem limitados, tendo em conta a complexidade do assunto e das tensões da época. Pareceu-nos que as insurreições dos ex-militares não tinham vínculos partidários, e os políticos não aproveitaram sobremaneira o momento, senão limitarem-se a simples opiniões oposicionistas.
- (iii) Insurreição de ex-militares desactualizados e vivendo na pobreza: a Arte Militar é uma perpétua actividade, para garantir a pronta Defesa da integridade do país. Ora, isto requer actualização em: (i) tecnologia militar; (ii) sociologia e filosofia da guerra; (iii) etc. Estar no ‘passivo militar’ implica considerável perda assimilável a ‘vida civil’: perde-se condições físicas, a geografia desactualiza-se, sem capacidade operacional, etc.; (iv) a pobreza que assola o simples soldado desmilitarizado, sem orientação profissional e numa sociedade que requer competência e técnica na sua profissão, fomentou uma aversão aguda aos ex-militares.

#### **(b) Espaços das figuras**

- (i) Espaços não-privilegiados: se nos basearmos na história social de Luanda, a Cidade Alta surge primeiro. Bairro dos Coqueiros (Mutamba: centro-Baixa) albergará as instituições administrativas

auxiliares do poder da Cidade Alta. Outros Bairros virão depois: Makuluzu é para aqueles que trabalham no centro administrativo; Bairro Operário será habitado pelos operários de Luanda (Porto e outras indústrias). Terra Nova será, inicialmente, ocupada por familiares dos primeiros bairros, para depois ser ocupada pelas diversidades populacionais oriundas de regiões vizinhas de Luanda. Todos os nossos entrevistados (ex-militares) eram oriundos dos bairros não-privilegiados: Cazenga, Viana, etc.

- (ii) Espaço vivido: Zango/Viana é um espaço vivido, onde o habitante sofredor é tido como vítima da administração e das imposições ideológicas da elite.<sup>310</sup> Apresenta três grandes problemas: (i) exigência de se ausentar do ‘espaço vivido’, durante o tempo laboral, para onde emigram, nos ‘espaços semi-privilegiados’ ou ‘privilegiados’; (ii) dependência administrativa de outros espaços, apesar de lá se instalar SIAC, bancos<sup>311</sup> e super-mercados.<sup>312</sup> Samba é bicéfalo, pois está entre o ‘espaço administrativo geral’ e ‘espaço vivido sofrido’. Uma parte desta Samba está directamente associada ao ‘centro administrativo’, e a outra está lançada na miséria: sem hospital, centro médico, sem saneamento básico, etc. A outra parte dos ex-militares é oriunda deste espaço.
- (iii) Sub-espaço ou espaço suburbano: a maioria dos ex-militares insurrectos é oriunda deste espaço social. Aliás, o discurso (que emitem) explica quanto é suburbano. Logo, concluiu-se que os seus autores seriam oriundos de espaços suburbanos.

### **(c) Espaço de manifestações (Cidade Alta) e as incoerências:**

- (i) Espaço do Poder Militar, Político e Religioso. Pepetela escreve: “Com efeito, a Cidade Alta, sede do poder do Estado e da Igreja a partir do século XVII, situava-se no espigão que partia em linha recta do Convento de São José até ao Murro de São Paulo. Neste eixo foram sendo edificados a Misericórdia de Luanda, com hospital e igreja, o Colégio dos Jesuítas e sua Igreja de Jesus<sup>313</sup>, o Palácio do Governador, o Senado da Câmara Municipal, os edifícios para

<sup>310</sup> Oriundo das periferias do centro administrativo, ou mesmo dentro dele, a Administração Provincial deslocou-os para os instalar noutros bairros sociais: isto é lógico no sentido em que o Centro Administrativo (Mutamba) não é para ser habitado (e se o for, será por Sujeito com capitais financeiros), mas sim uma ‘espaço utilizado’.

<sup>311</sup> As operações bancárias são extremamente limitadas. Não é, por exemplo, permitido levantar dinheiro até certo montante.

<sup>312</sup> As populações estão habituadas aos ‘mercados informais’, do tipo de *kandonga*. São mercados que se encontram nos espaços utilizados (estrada) e nos espaços explorados (feiras), etc.

<sup>313</sup> Pepetela faz esta observação: “Os Jesuítas tomaram posse dos terrenos em 1593, tendo começado a construção em 1607. A Igreja de Jesus ainda existe, ao lado do Paço Episcopal, e é a mais antiga de Luanda ainda em actividade.

administração e o físico, as residências dos capitães-gerais, a Igreja de Nossa Senhora da Conceição, que será Sé Catedral até ao século XIX, e da qual resta ainda a torre que foi aproveitada em 1881 para Observatório Meteorológico, e a caserna principal do corpo da guarda. Lateralmente, na vertente, estava o antigo Palácio do Bispo que, destruído pelos Holandeses, será construído próximo deste eixo, em cima do espigão. Do outro lado, surgirá também o Convento dos Capuchinhos, que se situava onde hoje é o Jardim da Cidade Alta. Ainda ao longo do eixo se situavam as moradias dos conquistadores importantes e sua criadagem. Ao longo do Convento de São José, no lado do Maianga, existia a Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, dos Jesuítas, destinada a officiar os seus escravos. O único vestígio aparente é um nome, a Travessa do Rosário, ao lado do actual Ministério da Defesa. Esta é a Cidade Alta, sede do poder”. (Pepetela, 1990: 21-24).

- (ii) Espaço do Poder vs o Discurso dos ex-militares insurrectos: Sendo a ‘Cidade Alta’ um espaço do poder militar, político e religioso, os ex-militares, no mínimo, deveriam conhecer estes aspectos antes de traçar os seus objectivos. Nenhum dos nossos entrevistados (entre os ex-militares insurrectos) pareceu perceber o ‘espaço escolhido’ para manifestar-se. Ora, a ‘invasão’ da Cidade Alta desperta automaticamente o Militar, o Político e o Religioso: em 27 de Maio de 1977 o acto foi considerado como ‘golpe de Estado’, e não foi diferente com os ex-militares, em 2013. Partindo dos espaços sociais originais, era normal que as ‘linhagens’ se revoltassem contra o ‘Estado tradicional’ (Clastres, 1979; Gonçalves, 1988; Areia, 1996: 121-127; Dias, 1976: 252-257, 261; Cabrita, 1954), além de ser uma mera cópia daquilo que se passava no Norte de África, com a Primavera Árabe (2011-2013).

Como podemos verificar, Luanda é sociologicamente a ‘síntese geográfica’ de Angola, ao ponto de servir como ‘perfeito’ espelho para a verificação das teorias sociológicas relacionadas quer a Angola na íntegra, quer na distribuição espacial de Luanda, como modelo para perceber Angola.

Se assim nos parece verificável sociologicamente, resta-nos então procurar saber se antropologicamente as respostas aos mesmos fenómenos verificados nestes ‘espaços sociais de Luanda’ poderão fornecer os mesmos resultados.

Partindo dos mesmos dados supracitados (dos ex-militares), importa salientar dois aspectos: (i) ao longo dos tempos – desde 1961 até 1974 – Luanda era um lugar

de insurreições. Tal, também, foi o caso destes ex-militares nos anos 1980-2002. E, curiosamente, as manifestações continuam frequentes, nove anos mais tarde: 2011<sup>314</sup>, quase na mesma senda; (ii) os tempos mudaram, os problemas permanecem. A reprodução dos ‘espaços provinciais’ faz com que sejam considerados provincianos, e Luanda permanece metropolitana. Será que os agentes oriundos dos ‘espaços provincianos’ reproduzem os seus espaços sociais, da mesma forma, nos outros lugares ‘ocupados’ em Luanda?

Estes dois aspectos – verificados no terreno – apresentam resultados que nos induzem a servir apenas dos resultados sociológicos como suporte para formular as nossas premissas, ao lançarmos uma pesquisa de ordem antropológica.

Em 2011 centenas de jovens angolanos – entre 15 e 32 anos – começaram a manifestar-se contra o regime do MPLA, e especificamente contra a ‘pessoa’ de José Eduardo dos Santos. Com algumas dificuldades, conseguimos entrevistas interessantes de alguns protagonistas. Comparando com o que os ex-militares fizeram, existem duas continuidades: (i) desde os tempos coloniais até aos dias de hoje, os insurrectos provêm dos mesmos ‘espaços sociais’; (ii) as reivindicações são as mesmas: desemprego e justiça social. Para prová-lo, vamos partir do tempo colonial.

Das fontes consultadas e comparadas por nós, percebemos que este problema da juventude data dos tempos coloniais, por volta de 1961-1974<sup>315</sup>. Em busca de medidas para solucionar as insurreições em Luanda, o Governador de Luanda, Carlos d’Oliveira Santos, enviava – no dia 24 de Janeiro de 1967 – um relatório detalhado e solucionador ao Inspector-Adjunto da PIDE, Abílio Augusto Garção e, ao Capitão Arnaldo Dias Ribeiro (P.S.P.A.), um relatório urgente e confidencial.<sup>316</sup> Notou-se um

---

<sup>314</sup> As primaveras Árabes tiveram influências em Angola, principalmente em Luanda. A diferença é que na África setentrional, os ‘espaços sociais’ são bem estudados e o tecido humano é favorável para o efeito, quando são lançados alguns ideais religiosos como fundamentais para *nação* inteira. No caso de Angola/Luanda, o terreno ainda está por conhecer. Aliás, vimos os ex-militares que – sem estudos prévios – escolheram um ‘espaço’ que era impensável atentar nas suas condições. Se, por um lado, conseguiram ter algum protagonismo internacional, a uma escala limitada, por outro lado, os seus objectivos políticos (pelo menos para aquelas organizações políticas que estiveram por detrás destas manifestações) foram efêmeros, sem força de continuidade, tal como se verificou nos outros países: Tunísia, Egipto... para África. Pode-se citar, também, o caso do Brasil...

<sup>315</sup> Baseando nas fontes que tivemos acesso. Poderia ser, possivelmente, um problema mais antigo ainda.

<sup>316</sup> De acordo com os arquivos da PIDE/DGS – proc. N.º147.00.00, n.º da u. i. 2286-2287: Torre do Tombo.



grande **desemprego, sub-emprego e emprego menos saciável**, na visão do empregado. No relatório, lê-se:

- 1) “Desordens, roubos, agressões, atitudes ofensivas, tudo vai quase sendo normal” (fol.#5);
- 2) “O crescimento constante, agigantada e desordenada desta cidade, só por si, trouxe os graves problemas resultantes do fenómeno do urbanismo. O terrorismo, reforçou-os, tornou-os mais graves, de mais difícil solução” (folha #6)
- 3) “Em parte, o que se passa em Luanda passa-se em todos os grandes centros. Não é um fenómeno local mas um fenómeno geral de urbanismo. Mas, se só assim fosse, por norma, não teria implicações mais graves do que as já conhecidas e estudadas pelos sociólogos, por geral, permitir-nos-ia a adopção de métodos já conhecidos para minorar o mal. Mas a tudo isto há que acrescentar um outro fenómeno: o do terrorismo” (folha #11)
- 4) “Por isso, ao mesmo tempo que temos que resolver o problema do trabalho e da ociosidade, da assistência e da mendicidade, do crime e do seu rápido castigo, temos, também, que tomar disposições que, sem atacar, nos defendam, que sem perturbar grandemente os espíritos dêem um pouco de sossego à totalidade dos habitantes desta cidade” (folha#11).
- 5) “Por tudo isto julgamos justificada plenamente a existência do cartão profissional agora proposto” (folha#11).
- 6) “Mas tudo isto implicaria estudos morosos e uma paz para breve. E a verdade é que, decorridos 6 anos de guerra [início da guerra: 1961], o inimigo ampliou a sua zona de acção” (folha#11).
- 7) “Mas será que a obrigatoriedade do cartão profissional, só por si, resolverá o problema? Não. Torna-se necessário, sim, tomar outras medidas de conjunto e, mesmo assim, podemos, quando muito, contar com um sucesso da ordem dos 50%” (folha#12).

O chefe de Departamento do Trabalho – nesta época, Almeida Cunha – apresentou uma proposta intitulada: “Medidas necessárias ao maior controlo das entradas e saídas de Luanda e ainda as condições de vida da população que habita os diferentes musseques da cidade” (folhas#15-25). No seu relatório, ele sublinhou:

- (a) “Estamos perante um problema humano, perante os homens com as suas inquietações, as suas angústias” (folha#16);
- (b) “O ponto de partida é o indivíduo, o grupo social a quem temos de fazer compreender as exigências do bem-comum” (folha#16)
- (c) “As circunstâncias de desemprego, sub-emprego, miséria, vadiagem, ociosidade, corrupção, ambiente favorável a subversão são um conjunto dum fenómeno socioeconómico” (folha #19).

Os ex-milares que entrevistamos reconhecem esta época. Os detalhes que eles nos dão levam-nos a ter uma certa fiabilidade em relação a isto. Interessantes ainda parecem-nos ter sido as razões dos jovens manifestantes de Luanda entre 2011-2013. Vamos reter dois pontos:

- (a) Eles manifestam-se e gostam de, preferivelmente, manifestar-se no Largo do 1º de Maio, também conhecido como Praça da Independência, e reclamam o desemprego, a falta justiça social e contra a ditadura;
- (b) Eles reclamam a saída do poder do actual Chefe de Estado, democraticamente eleito. Será a negação da FNLA e UNITA, em relação ao projecto de Nação (Estado-nação), tal como o terá conduzido MPLA desde 1975?

Numa perspectiva, faz sentido que os manifestantes de 2011 reclamassem o emprego, daí a razão do ‘espaço de manifestação’ ser o ‘Largo do 1º de Maio’. Mas estas manifestações já vinham com outros propósitos bem claros: a manifestação neste local (Largo da Independência) significava a revogação desta ‘independência proclamada por MPLA/RPA’, em troca de uma outra independência, pós-independência. Isso justificaria, talvez, as dificuldades do MPLA em *folgar-se* na batalha eleitoral luandense em 2012. Num outro aspecto, podemos considerar estas manifestações como um dos potenciais procedimentos na ‘construção de Estado-nação’ (StaatsNation): elas ilustram visivelmente a negação do projecto do Estado-nação tal como o implementa o MPLA<sup>317</sup>, mas impulsiona *ipso facto* a marcha de *staatsnation*. Por isso, acho que com as eleições de 2012, termina o tempo de legitimação do *projecto de Estado-nação* entre os independentistas. O projecto do MPLA prevaleceu (ver o Anexo #1: proclamação da Independência e o programa da institucionalização da República Popular de Angola).

A nossa modesta recolha sobre os depoimentos dos manifestantes de 2011 é de 109 jovens<sup>318</sup>, com as seguintes descrições:

---

<sup>317</sup> Como veremos, a guerra civil de Angola foi o tempo da procura da legitimação do projecto de Estado-nação entre os independentistas: MPLA, UNITA e FNLA. Numa altura em que a UNITA e FNLA já não eram forças militares, e que a construção do Estado-nação se fez através da Democracia, esta negação era na verdade uma continuação dos velhos problemas, com novos rostos.

<sup>318</sup> De acordo com as estatísticas da Polícia Nacional os jovens manifestantes eram, no máximo, três centenas (entre 300 e 320 jovens).

Nível de escolaridade	Partido político	Mulheres	Homens	Total	%
Ensino primário	11: M.R.	9	8	17	15,59
Ensino Médio	12: M.R.	2	51	53	48,62
Frequência universitária	2: M.R.	11	3	14	12,84
Licenciado	3: M.R.	6	19	25	22,93
<b>Total</b>	28	28	81	<b>109</b>	99,98

Em relação ao ‘Largo do 1º de Maio’, partir-se-á do pressuposto que seja uma questão de emprego, já que 1 de Maio é o dia de Trabalhador. No Diário da República de Angola, da Sexta-feira dia 14 de Junho de 2013, 1ª Série Nº. 112, encontra-se a tabela salarial de todas as categorias da função pública.

Partindo da tessitura desta tabela salarial (14 de Julho de 2013), caso todos os manifestantes pudessem beneficiar de emprego estatal, ter-se-á a seguinte realidade:

Nível de escolaridade	Mulheres	Homens	Total	Salário
Ensino primário	9	8	17	<50.000Akz <sup>319</sup>
Ensino Médio	2	51	53	59.000Akz
Frequência universitária	11	3	14	≥60.000Akz
Licenciado	6	19	25	168.171Akz
<b>Total</b>	28	81	109	

Face à tabela salarial, e tendo em conta a realidade socioeconómica em Luanda, cada vez mais alta e sufocadora para os ‘bolsos curtos’, cerca de 84 jovens insurrectos entrevistados por nós – caso lhes fosse garantido o emprego – não poderiam ter, através do emprego no Estado, o que eles querem: (i) casa própria; (ii) transporte pessoal; (iii) capital social/financeiro. Ora, estes três pontos são indispensáveis no bem-estar individual (base da integridade social) na construção do Estado-nação (*staatsnation*).

Uma parte da juventude luandense (29 dos jovens entrevistados: 26,60%<sup>320</sup>) está versada no ‘emprego pessoal’, e os homens optam pelo ‘kandongueiro/táxi’. As senhoras estão na *zûnga*<sup>321</sup>. Com relação a kandongueiro/táxi, a bolsa diária que o motorista consegue embolsar oscila entre 15.000Akz e 20.000Akz, além dos

<sup>319</sup> Akz: moeda angolana: 1Akz equivale a 0,07€ e equivale a 0,01\$US.

<sup>320</sup> Todos eles são rapazes. 8 têm ensino primário; 11 têm ensino Médio; 7 frequentam a universidade. Entre eles 4 apenas são do Movimento Revolucionário.

<sup>321</sup> Zûnga é um termo kimbûndu (mas também presente nas outras línguas como kikôngo, lûnda, lyumbûndu, etc.) que significa “Comércio ambulante”, muito popular em Angola, especificamente em Luanda (ou meios urbanos).

12.000Akz obrigatórios do patrono/dono do automóvel Toyota/Hiace. Ora, vejamos as comparações:

	<b>SALÁRIOS COMPARADOS</b>		
	<i>Diário</i>	<i>Semanal</i>	<i>Mensal</i>
Taxista biscateiro	15.000Akz	90.000,00Akz	360.000,00Akz
Taxista dono do carro	32.000Akz	192.000,00Akz	<b>768.000,00Akz</b>
Estudo médio	-	-	60.000,00Akz
Licenciado	-	-	168.171,46Akz
Prof. Assistente (Me)	-	-	294.310,56Akz
Prof. Titular (Doutor)	-	-	<b>357.377,11Akz</b>

- (a) Um taxista titular (dono do seu carro/táxi) ganha o dobro (e mais alguma coisa) do que um professor titular universitário. Ao taxista só é preciso ter 4ª Classe (saber ler e escrever). O professor universitário titular é obrigado a ter Doutoramento, publicar pesquisas consistentes e estar na docência durante muitos anos.<sup>322</sup>
- (b) Um taxista biscateiro ganha o dobro do salário (360.000,00Akz) de um licenciado (168.171,46Akz) e igual ou superior ao salário do professor titular (357.377,11Akz).

**Observação:** os jovens angolanos não se sentirão – de facto – atraídos pelos estudos e longas experiências estudantis, para construir os seus capitais académicos e culturais. Optam pela simplificação da equação: procuram apenas ter uma carta de condução (facilitismo) e lançam-se nos biscates ou ‘profissionalismo’ no ramo de táxi.

As corajosas senhoras *zûngueiras* têm um slogan: “*não tem sistema!*”. Isto é, elas recusam-se a esperar o ordenado mensal que atrasa (sempre), e quando ele estiver na conta bancária, surgem os eventuais empecilhos para levantar o dinheiro: ou por falta de sistema (que é a razão mais genérica), ou pelo facto do banco não ter disponibilidade (por falta de moedas), ou ainda por outras razões alheias ao assalariado. Para evitar que as crianças morram de fome em casa, que falem recursos

<sup>322</sup> Isto é, mais de dez anos de vida estudantil universitária, mais de seis anos para alcançar essa categoria professoral, mas sobretudo publicar os resultados das suas pesquisas.

para pagar propinas ou ainda ir à clínica tratar da saúde, a *zûnga* – dinheiro diário/imediato e difícil – é tida como uma das soluções.

Em Setembro de 2013, realizou-se um Fórum Nacional sobre a Juventude. O Chefe de Estado, no seu discurso de encerramento, mencionou: (1) Educação; (2) Emprego, como os principais problemas da juventude. Ora, como acabamos de perceber, de modo geral, talvez sejam estas as preocupações básicas e genéricas da juventude – tal como aliás, se verificou no passado (1967-1974). Mas a questão parece profunda e diferente em 2011-2013: caso sirvam de modelo os nossos entrevistados, o problema do emprego interessaria possivelmente apenas a perto de 22,93% dos insurrectos, e a maioria (77,05%), verá as suas acções traídas. Ainda assim, a concorrência através de competência<sup>323</sup> poderá ainda diminuir o número dos beneficiários de emprego (22,93%), o que na verdade não resolveria o problema. O chefe de Estado apontou a *formação* como uma necessidade da juventude. De modo clássico, todo o mundo estará de acordo. Aplicar isso aos nossos entrevistados, o resultado seria catastrófico: (i) todos, isto é, 109 reclamam boas condições de vida sem o imperativo da formação; (ii) ora, 95 entre eles, preferem bom emprego, olvidando que só será possível com relação a sua formação; (iii) 102 dos entrevistados (109) pensam alcançar as boas condições sociais fora da formação académica; (iv) etc. Em síntese, e na compreensão destes pronunciamentos, apenas 16 pessoas têm minimamente a *formação*, conscientes de construir com ela os seus capitais. Mas, face as imposições económicas angolanas, apenas 11 estariam vocacionados para isso. Quer dizer, apenas 9,9% se reveriam realmente no discurso do Chefe de Estado, sobretudo (como já vimos) o kandongueiro e a *zûnga* sobrepõem-se à formação.

Ora, no *StaatNation* – tal como já se verificou com a americanização/democratização – a garantia do emprego é tido como um dos instrumentos (que aliás é obrigação do Estado perante o seu cidadão) importante do Estado-nação. O que aqui notamos é o seguinte: (i) a textura da tabela salarial angolana parece garantir menos o ‘bem-estar individual’, o que estrategicamente alarga um espaço abismal entre o empregado e empregador; (ii) a filosofia salarial

---

<sup>323</sup> Na verdade, regista-se um fraco empenho, por parte dos estudantes universitários, em construir seus capitais académicos, isto a partir das nossas observações como professor, num período entre 2009-2013 na Universidade Agostinho Neto e Instituto Politécnico Superior Metropolitano de Angola.

parece proporcionar o status-quo da população<sup>324</sup>, na falta de oportunidades ou políticas claras para promoção profissional, que aumentariam o rendimento; (iii) a falta de outros programas de integração e sensibilização massiva para oportunidades de emprego – e de Educação – prejudica os mecanismos que facultam *rés-pública*, base de toda Estado-nação. Importa salientar, também, os jovens cooperantes: *bisneiros* (freelancers luandenses). Em alguns depoimentos, percebemos as origens de vários desses jovens e vamos mencionar duas que achamos importante salientar aqui:

- (1) A venda de ‘diamante’ em Luanda, faz com que dez ou mais jovens saiam dos seus locais de origem (espaço rural, de modo geral, de Angola oriental e fronteira com Congo-Kinsâsa e Zâmbia) para vir negociar em Luanda (espaço urbano e periferias). No sucesso do negócio – caso o produto seja vendido – os jovens começam primeiro com despesas em Luanda: (i) alcoolismo; (ii) serviço de prostitutas; (iii) compra desmedida de roupas caras e joias; (iv) etc. Poucos regressam (já que estão perto do aeroporto) para seus locais de origem, e aqueles que lá voltam, levam os poucos recursos que sobram. A maioria fica instalada em Luanda, por gostar do novo espaço, ou ainda por servir de ‘ponto/intermediário’ nestes negócios. No insucesso do negócio, eles acabam por ficar em Luanda. Geralmente estes jovens não possuem capitais académicos para competir ao emprego digno, o que os leva a oferecer a ‘força física’. Uma parte busca residência nos Bairros, como Rocha Pinto – perto do aeroporto –, onde desenvolvem ‘pequenos comércios’, reproduzindo o ‘modelo habitacional’ do ‘espaço de origem’ e, por conseguinte, todas as suas representações sociais’.
- (2) A procura de ‘melhores condições de vida’ e de ‘hegemonia económica’ das pessoas do ‘interior’, operou-se de várias formas, desde o tempo colonial. Nos anos 1965-1974, a presença das populações orientais em Luanda estava associada às questões comerciais (Henrique, 1997). Entre eles, havia Comerciantes, Negociadores/Tradutores, Carregadores, etc. Estas trajectórias tinham duas consequências, e hoje estas fugas reproduzem-se nos novos contextos: (i) fuga ou desistência por doença ou por incapacidade, na parte dos carregadores (sem contar aqueles que morriam). Foram, quase sempre, reaparecendo aqui e acolá. No caso de Luanda, eles instalaram-se nas regiões agrícolas, nos arredores de Luanda (Funda, por exemplo); (ii) reprodução dos espaços sociais nas paragens obrigatórias desta trajectória: os comerciantes e aqueles que eram tidos como nobres tinham suas concubinas (conhecidas e legalizadas) nestas ‘paragens’ (que eram aldeias), com as quais tiveram filhos. Isto rentabilizava o comércio e oxigenava a manutenção do sistema comercial historicamente estabelecido.

<sup>324</sup> Conjunto de indivíduos pertencentes às classes sociais mais baixas. Ou seja: plebe, povolêu ou ralê, partindo das observações de sociólogos (Carvalho, 2009: 2401-2416).

Em relação à ‘Praça da Independência’, é curioso perceber que apenas 25,68% dos jovens insurrectos pertenciam ao Movimento Revolucionário. O que indica que, possivelmente, a maioria participou ou por influência, ou, pelo menos, por ser oriunda de outras organizações políticas, mas sobretudo por querer o seu ‘bem-estar’. Pelos depoimentos, é possível perceber cerca de 41 tendências políticas oposicionistas, com nuances, ora da UNITA<sup>325</sup>, ora da CASA-CE<sup>326</sup>. Não queremos com isto dizer que sejam pessoas directamente ligadas a estes partidos políticos, ainda que essa possibilidade seja maior (sobretudo pelo porte das cores partidárias). Mas o interessante é ver como pessoas apartidárias simpatizam com essas tendências. As reivindicações do Movimento Revolucionário não parecem ter textura política, apesar de mencionar alguns nomes como Jonas Savimbi, Mfulumpinga Landu Victor. Ainda assim, o seu acto expressa nitidamente toda a negação contra o programa de governação do MPLA e seu líder. Eles recebem solidariedade de diversos jovens, no anonimato<sup>327</sup>, cuja minoria, apenas, chega a exhibir-se abertamente. Dai, a participação em larga escala dos integrantes de outros partidos que, como nos foi explicado por alguns dos entrevistados, preferem manifestar-se como ‘jovem sem vínculo partidário’, como se de um ‘movimento juvenil’ se tratasse.

De todas as formas, os problemas dos ex-militares e dos jovens insurrectos luandenses são interessantes. Por um lado, suscita a problemática de Estado-nação nos seus princípios de democracia, como o precedente principal. Por outro, exprimem um verdadeiro ‘manifesto contra miséria generalizada’, já que vivem ladeados de ricos e reclamam pela ‘Justiça Social’.

---

<sup>325</sup> Cerca de 22 jovens, nos seus depoimentos, mencionam cerca de onze vezes o nome da UNITA, e uma média de 16 vezes, o nome de Jonas Savimbi, numa entrevista (média de 5 minutos).

<sup>326</sup> 19 jovens declaram quase abertamente a sua pertença a esta Coligação política. Eles têm esperança por ter visto um partido jovem nascer e surpreender partidos políticos já veteranos. Entre eles, há três tendências: a primeira é pró-Chivukuvuku, e é a maioria. Há uma outra tendência, pró-William Tonet (com T-Shirt com a imagem de Nito Alves; ou simplesmente com a escrita: “32 é muito” (referindo-se aos anos da governância do actual presidente da república. A terceira não mostra inclinação para nenhum líder desta Coligação.

<sup>327</sup> É fácil aperceber-se disto: (1) No *Facebook.com* muita juventude manifesta-se a favor, mas não participar fisicamente; (2) No *Club-K* há reacções a favor dos integrantes no Movimento Revolucionário, e curiosamente, poucos entre eles aparecem, fisicamente, nas manifestações. Em momento algum conseguimos identificar nomes de mais de 10 comentadores nas nossas infrutíferas recolhas de campo.

Voltamos agora à verificação de saber se Luanda poderia ‘representar’ a questão de angolanidade. Colocada de outra forma, a pergunta seria: será Luanda um espaço que congrega todos os espaços sociais angolanos, e se assim for, será ela uma amostra de angolanidade, numa leitura antropológica (Batsíkama, 2013)?

Antropológica e historicamente, a resposta a esta pergunta é negativa. Luanda representa, de facto, o ‘espaço social natalício’ de uma parte da angolanidade. A compreensão de outras angolanidades – cujos espaços natalícios são complexos e divergentes – obriga quase sempre a recolha nos seus ‘espaços-berços’. Se devemos ler diacronicamente as evoluções destas angolanidades – as estruturas teóricas de cada uma – percebemos que as tendências são opostas, extremamente ligadas aos ‘espaços fronteiriços’ divergentes e, sobretudo, nutridas de duas ideologias: capitalismo e comunismo.

A recolha dos ‘espaços sociais’ em Luanda apresenta, aparentemente, os mesmos estratos socioculturais que encontramos nos ‘locais originais’. Mas importa mencionar três grandes incompatibilidades: (a) de forma geral, as três primeiras angolanidades estagnaram-se nas ideologias partidárias, e as vicissitudes operaram importantes dinâmicas de várias ordens, de acordo com o substracto sociocultural próprio de Luanda, tendo em conta o que a guerra civil proporcionou nos variados espaços angolanos; (b) as angolanidades nos ‘espaços natalícios’ são diferentes em relação às angolanidades em Luanda, e a relação de forças entre estes ‘espaços’ é assimétrica, com a nítida hegemonia de Luanda; (c) o sujeito colectivo de origem constrói-se com utensílios tradi-modernos, de forma linear, ao passo que em Luanda há uma interminável concorrência entre multiciplicidades de tempo e pluralidades de espaço, para um tecido societário irmanado e coexistente pela partilha dos interesses.

### **iii. Recolha de campo: 1750 Inquéritos escolhidos**

Face a esta constatação, não nos parece aconselhável que o nosso tema – que na verdade é a desconstrução de *angolanidade*: nação, nacionalidade e nacionalismo – seja limitado a amostras de uma Luanda compactada, como apresentamos. Por esta razão, treinamos alguns jovens para auxiliar-nos na recolha de informação numa



cobertura nacional.<sup>328</sup> Foram cerca de 1750<sup>329</sup> inquéritos recolhidos em todas as províncias de Angola, respeitando – relativamente – a proporção populacional de acordo com as províncias e grupos societários. Embora esses inquéritos não sejam proporcionais à ‘distribuição étnica clássica’<sup>330</sup>, contentamos aqui reunir as informações para reunir condições de responder à pergunta inicial. Em relação as essas recolhas, importa desde já ilustrarmos as características dos inqueridos:

**a) Idade e Sexo**

<b>Grupo etário</b>	<b>Mulheres</b>	<b>Homens</b>	<b>Total</b>	<b>%</b>
20 – 29 anos	154	162	316	18,05
30 – 39 anos	273	251	524	29,94
40 – 49 anos	243	272	515	29,42
50 anos e mais	198	197	395	22,57
Total	868	882	1750	99,98

De modo geral, as mulheres são mais numerosas em relação aos homens, o que poderia comprometer a ‘representatividade’ desta amostra. Importa salientar aqui o seguinte: apesar de projectar os questionários mais para as mulheres, fomos surpreendidos ao perceber que os homens foram aqueles que mais responderam.

<sup>328</sup> Como consegui isso em pouco tempo? Treinei 10 jovens e expedi oito deles nas províncias para fazer inquéritos (e não entrevistas). São eles: (1) Ana Isabel Lopes Mujinga, 25 anos: Cunene e Bengo; (2) Cláudio Lopes Mujinga, 27 anos: Cunene; (3) António Feliciano Pinto, 24 anos: Malange; (4) Cláudio Bango, 26 anos: Benguela; (5) Almiro Ngueve, 29 anos: Bié; (6) Erikson da Almeida, 26 anos: Lunda-Sul; (7) Emílio Cardoso, 30 anos: Kwându-Kubângu; (8) Malva Inocência, 23 anos: Moxico. Importa informar que cada um fez 5 dias nas respectivas províncias, tendo um orçamento diário de 100\$US (4000\$US, na totalidade) com prémio de trabalho orçado em 200 cada (1600\$US, na totalidade) e 150\$ de transporte (1200\$US, na totalidade). Orçamento geral foi de 7600\$US (6800\$US + 800\$US de imprevistos). Origem de orçamento: 25% do nosso salário anual (2010). Importa salientar que estes jovens que me assistiram, assinalavam o tipo de inquérito (directo ou indirecto), a data de entrega e do retorno, as particularidades do universo que constitui esta amostra, etc. Ainda assim, há inquéritos incompletos, alguns com receio de serem um dia comprometidos (aos quais gerantimos o anonimato) e outros com toda abertura possível e finalmente, importa sublinhar o empenho e a participação voluntária da camada estudantil. Eram na maioria nossos estudantes dos cursos de: *Licenciatura em Televisão e TV*, *Licenciatura em Jornalismo* no Instituto Superior Politécnico Metropolitano (IMETRO).

<sup>329</sup> De acordo com os dados disponíveis, a população angolana é estimada entre 16.297.800 habitantes (agências da ONU, 2010) a 18.700.500 habitantes (média dos ONG locais, 2011). A média seria de 17.499.150 habitantes, e estabelecemos 1750 como amostra representativa do nosso estudo.

<sup>330</sup> Repetimos aqui uma expressão corrente dos etnógrafos (Redinha, 1975; 1975a).

Ainda assim – como o mostrará o quadro a seguir – as mulheres com ensino superior são mais numerosas em relação aos homens.

**b) Habilitações literárias e sexo**

Nível de escolaridade	Mulheres	Homens	Total	%
Analfabeto	5	12	17	0,97
Ensino primário	91	108	199	11,37
Ensino secundário	71	88	159	9,08
Ensino superior	701	674	1375	78,57
Total	868	882	1750	99,99

Já para profissão, 15,37% integram ao professorado (a maioria tem licenciatura) e 57,02% frequentam ainda a universidade (a maioria, nas universidades públicas e já estão nos últimos anos de conclusão da licenciatura). Escolhemos, na verdade, que os nossos inquiridos tivessem formação superior visto a complexidade de perceber os conceitos de *nação*, *nacionalismo* e *nacionalismo*.<sup>331</sup>

**c) Profissão e sexo**

Nível de escolaridade	Mulheres	Homens	Total	%
Professor do ensino primário e médio	82	133	215	12,28
Professor do ensino superior	67	202	269	15,37
Estudante universitário	526	472	998	57,02
Sem ocupação/desempregado	193	75	268	15,31
Total	863	882	1750	99,98

**d. Naturalidade** (de acordo com as províncias de Angola)

Foram 1750 inquéritos distribuídos da seguinte maneira:

<sup>331</sup> Não quer dizer que Angola tenha mais licenciados no quadro da sua população geral. Fizemos escolha aos nossos inquiridos. Inicialmente, o professor José Nkôsi fez-nos perceber (em 2010) que os conceitos de Nação, Estado-nação e Estado nem sempre foram diferenciados mesmo para aqueles que detinham formação superior. Em conversas informais com colegas (professores) do IMETRO, percebemos que apenas 3 entre 21 professores poderia falar com propriedade sobre essa questão. Por essa razão reformulamos as perguntas.

	Províncias angolanas	Total
1	Bengo	103
2	Benguela	106
3	Bié	87
4	Cabinda	99
5	Cunene	86
6	Huambo	197
7	Huila	166
8	Kwându Kubângu	58
9	Kwanza-Norte	88
10	Kwanza-Sul	67
11	Luanda	272
12	Lunda Norte	39
13	Lunda Sul	37
14	Malange	50
15	Moxico	51
16	Namibe	56
17	Uíge	96
18	Zaire	92
	<b>Angola</b>	<b>1750</b>

Se comparamos estes dados com o Censo de 1970, percebemos que no Huambo, que era a província mais populosa então, a população diminuiu, sendo que as guerras nesta cidade poderiam explicar tal despovoação. Luanda tomou o primeiro lugar, por oferecer condições mínimas de segurança em relação às demais províncias. Há províncias que não existiam (Bengo, por exemplo) e outras que foram redimensionadas (Lunda, por exemplo).<sup>332</sup>

#### e. Residência e sexo

<sup>332</sup> Anónimo, 1974: 6

Distrito	Área em Km <sup>2</sup>	Quantitativo	Proporção	Densidade
HUAMBO	30.667	837.527	14,7%	27,3
BIÉ	71.870	650.337	11,4%	9,0
LUANDA	33.789	560.589	9,8%	16,6
MALANGE	101.028	558.630	9,8%	5,5
HUILA	77.042	481.864	8,4%	6,2
BENGUELA	37.808	474.897	8,3%	13,6
CUANZA SUL	59.269	458.592	8,0%	9,4
UIGE	55.818	386.037	6,8%	6,9
LUNDA	167.786	302.538	5,3%	1,8
CUANZA NORTE	27.106	298.062	5,2%	10,1
MOXICO	199.786	213.119	3,7%	1,1
CUNENE	89.342	163.000	2,9%	1,8
CUANDO-CUBANGO	192.079	112.073	1,9%	0,6
CABINDA	7.270	80.857	1,4%	11,1
MOÇAMEDES (Namibe)	55.946	53.058	0,9%	0,9
ZAIRE	40.130	41.772	0,7%	1,0

<b>Residência</b>	<b>Mulheres</b>	<b>Homens</b>	<b>Total</b>	<b>%</b>
Urbana	318	299	617	35,25
Suburbana	466	524	990	56,57
Rural	84	59	143	8,17
Total	868	882	1750	99,99

Importa salientar que este quadro muda constantemente, tendo em conta as dinâmicas do país: com a construção de centralidades, e a sua ocupação por famílias oriundos de vários espaços, este quadro torna-se instável. De salientar que o que apresentamos relaciona-se com o período da nossa recolha e a sua actualização (2010-2013).

#### **f. Religião e sexo**

<b>Religião</b>	<b>Mulheres</b>	<b>Homens</b>	<b>Total</b>	<b>%</b>
Católica	184	164	348	18,88
Protestante	151	193	344	19,65
Sincretista/Messiânica	313	252	565	32,28
Islâmica	13	6	19	1,08
Animista/ateísta	43	58	101	5,77
Livres-pensadores	164	209	373	21,31
Total	868	882	1750	99,97

De acordo com Fátima Viegas (cf. 2008: 22-25), existem duas religiões não cristãs reconhecidas em Angola: (1) Igreja Fé Baha, através do Decreto Exec. N°28/29 de 12 de Junho de 1992; (2) Igreja Messiânica Mundial, por Decreto Exec. N°74/00 de 27 de Outubro de 2000. Estes dados permitiram-nos buscar as categorias aqui enumeradas.

Importa salientar aqui que quando este trabalho se encontrava já concluído, ficamos sabendo da publicação oficial das igrejas/religiões que operam em Angola. A intenção do Governo era de especificar aquelas que eram legais e as outras que não o eram em Angola. Esta publicação em nada comprometeu a nossa pesquisa, uma vez que os nossos propósitos se limitam aos fieis, embora esta publicação tenha um impacto no que diz respeito ao volume dos fieis.

#### iv. Compreensão preliminar dos resultados dos Inquéritos

Importa salientar desde já que as nossas reflexões e os resultados das nossas análises representam apenas 1750 inquiridos<sup>333</sup> e constituem cerca de 24,3% das fontes escritas (arquivos, livros, etc.) inicialmente consultadas, (pois seleccionamos apenas uma parte, por questão de disponibilidade/acessibilidade, gestão do tempo e por razões financeiras) e, finalmente, 7% dos entrevistados em relação à lista inicial. De modo geral, podemos dizer que estamos aqui perante um tema que não esgota com os nossos resultados. Isto de forma geral. Mas podemos também ilustrar como – de forma particular – o próprio tema é infinito: (i) **angolanidade na literatura** (Sá, 2012), neste caso, alguns romancistas ou poetas podem ser objecto de estudo e poder-se-á distribuir esta angolanidade enquanto apriorística, rizomática, angolanitude e aposteriorística; (ii) **angolanidade nas artes plásticas**<sup>334</sup>, neste caso poder-se-á agrupar os artistas, quer em modalidades (pintura, escultura, teatro, cinema), quer em suas tendências ou linhas temáticas e de acordo à distribuição da própria angolanidade; (iii) **angolanidade na política**, e limitar-se apenas aos partidos políticos independentistas, pois o caso da anti-angolanidade dos independentistas de Cabinda seria, de facto, interessante abordar aqui; (iv) **pseudo-angolanidade**: existem alguns intelectuais que defendem que a angolanidade não existe (uma negação às imposições do MPLA, partido no poder desde 1975), e seria interessante recolher os seus depoimentos e constituir um novo tema à volta disto; (v) **angolanidade na economia**, também um tema bastante estimulante, para compreender as consequências da independência económica de alguns luso-descendentes (...), quer na construção da ‘elite sociocultural’ das grandes cidades, quer no surgimento de ‘novas elites periféricas’, no plano político, económico e cultural.

O nosso trabalho consiste em buscar uma estrutura que possivelmente nos explique descrições internas da *angolanidade* (James, 20004), na forma que se apresenta hoje. Ainda assim, esta estrutura não poderá ser conclusiva, por se tratar de

<sup>333</sup> Para uma população estimada a 24.383.301 habitantes, de acordo com os dados recente de Censo Populacional de 2014 (15.182.898 urbana; 9.200.403 rurais), os nossos trabalhos só podem nos ajudar a perceber minimamente, mas não constituir um trabalho exaustivo.

<sup>334</sup> Apresentamos a nossa comunicação em relação a este tema no IIIº Colóquio da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto, em 24 de Outubro de 2013.

uma realidade dinâmica, porque depende das vicissitudes do povo angolano ao longo do tempo. Ora, todo o povo é dinâmico e tudo o que desenvolve, quer material quer imaterial, tem a mesma sorte.

Mas antes, vamos saber juntos dos inquiridos as respostas que dão a ‘Nação’, ‘Estado-nação’, ‘Nacionalidade’ e ‘Nacionalismo’.

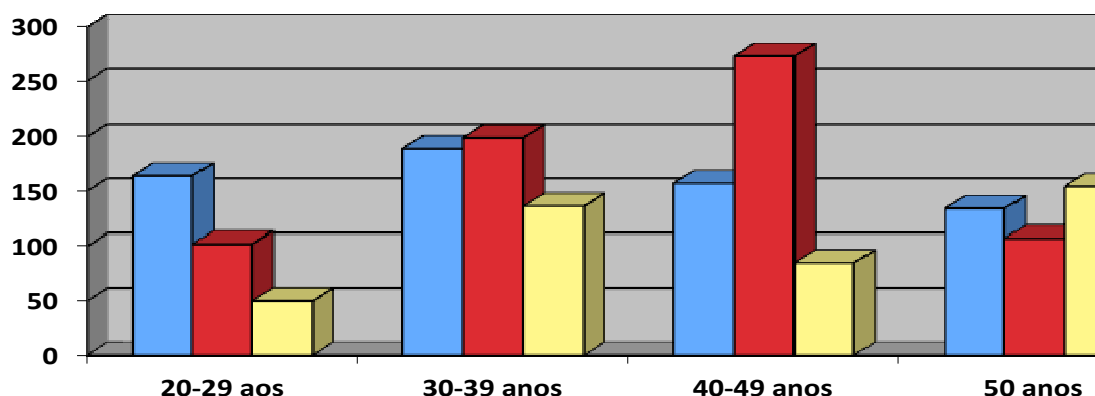
(a) Nação

Nação: a pergunta é de saber se Angola é uma nação, com a proposta de duas definições: (1) “Estado moderno onde se verifica uma consciência nacional de diversos povos integrantes”; (2) “Territórios com um Governo central como garante da coesão social, respeitos entre os cidadãos e cujos representantes são periodicamente escolhidos por uma diversidade de povos”

As respostas são as seguintes:

Sim		Não		Não Sabe/Responde	
20 – 29 anos	164	20 – 29 anos	102	20 – 29 anos	50
30 – 39 anos	189	30 – 39 anos	199	30 – 39 anos	136
40 – 49 anos	157	40 – 49 anos	273	40 – 49 anos	85
50 anos e mais	134	50 anos e mais	107	50 anos e mais	154
Total	<b>644</b>		<b>681</b>		<b>425</b>

Graficamente, teremos isto:

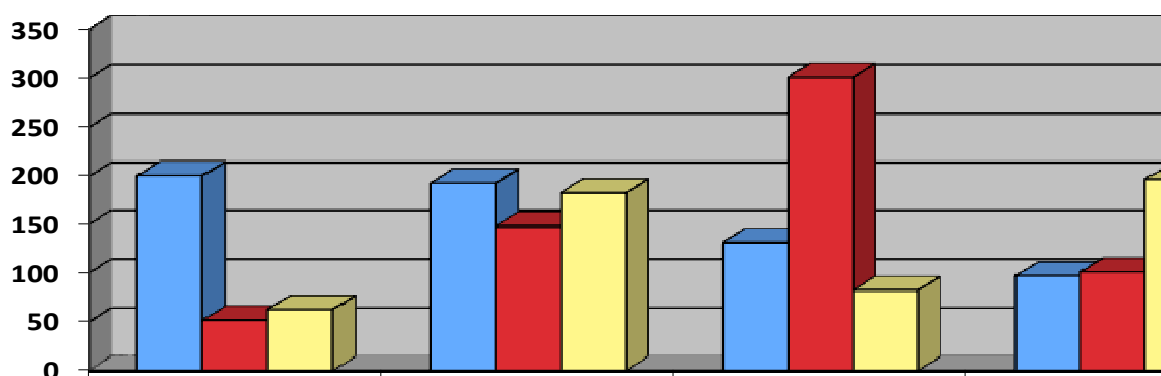


Estado-nação: a pergunta é: “Será Angola um Estado-nação?” As duas respostas que propusemos eram: (1) “Estado democrático, cujas instituições independentes buscam o bem-estar colectivo”; (2) “República cujo Governo reúne todas as forças sociais, políticas e culturais na partilha das riquezas e na salvaguarda da integridade territorial e social do coletivo”.

As respostas são as seguintes:

Sim		Não		Não Sabe/Responde	
20 – 29 anos	201	20 – 29 anos	52	20 – 29 anos	63
30 – 39 anos	193	30 – 39 anos	148	30 – 39 anos	183
40 – 49 anos	132	40 – 49 anos	301	40 – 49 anos	82
50 anos e mais	97	50 anos e mais	101	50 anos e mais	197
Total	<b>623</b>		<b>602</b>		<b>525</b>

Traduzido em gráfico teremos isto:



Começamos por um dado curioso: a maioria acha que Angola não é *nação*; ao passo que a mesma admite que Angola seja um ‘Estado-nação’. ‘Nação’ é geralmente tida no sentido jacobino, e os inqueridos partilham duas opiniões principais. Aqueles que frequentam a universidade ou estão no professorado universitário, têm uma resposta categórica: ‘Angola não é uma nação’. Para argumentar, mencionam as ‘etnias angolanas’ como ‘nações étnicas’ (Smith, 1986).<sup>335</sup>

<sup>335</sup> Agradecemos ao professor Álvaro Campelo por ter-nos alertado, logo no início da nossa pesquisa, que as noções de ‘nação’, ‘Estado-nação’ não eram de conhecimento do *povo comum*, e que mesmo entre os universitários angolanos, a sua diferença não era conhecida por todos.

Aqueles que acham que Angola é uma nação são agrupados em dois: (i) aqueles que consideram a *nação* como sinónimo de *país*; (ii) aqueles que consideram a visão de Agostinho Neto (um só povo; uma só nação) e que manifestam grande desejo de uma Angola permanentemente unida.

De modo geral, percebemos que houve pouca gente a perceber a diferença entre *nação* e *Estado-nação*.<sup>336</sup> Ora, se apenas pouca gente percebe esta diferença, tudo indicaria que a maior parte das respostas fosse baseada na quase ignorância nocional destes dois termos. Contudo, dois motivos destas respostas nos interessam, caso basear-se nas explicações dos inquiridos: (i) GURN é apontado, pelos inquiridos, como um dos momentos históricos em que Angola experimentou ser uma ‘nação’ e um ‘Estado-nação’: havia um governo de unidade nacional (a ideia da nação), um parlamento plural e relativamente estável (sem abusos excessivos dos maioritários) que reduzia relativamente o poder do Executivo (Messiant, 2008); (ii) depois da Paz em 2002, uma estabilidade é verificável em Angola, mas reproduz as exclusões, de modo que as vitórias do MPLA permitiram perpetuar as assimetrias onde a maioria permanece na miséria.

Contudo, se Angola não é uma nação, para a maioria que mostra séria ignorância definicional e diferencial (entre *nação* e *Estado-nação*), podemos encontrar uma explicação correctiva (oriunda dos inquéritos) que nos possa orientar na compreensão do nosso tema. Trata-se da *nacionalidade*, que – na compreensão dos inquiridos – significa ‘critérios de pertença à *nação angolana*’.

#### (b) Nacionalidade

Nacionalidade: a pergunta era em saber como se caracteriza a nacionalidade angolana? As respostas eram estas:

- a. **Opção #1:** falar línguas nacionais, usos e costumes, ter terras dos ancestrais (ter tribo) e nascer em Angola;
- b. **Opção #2:** ter pai ou mãe angolano ou nascer em Angola;

---

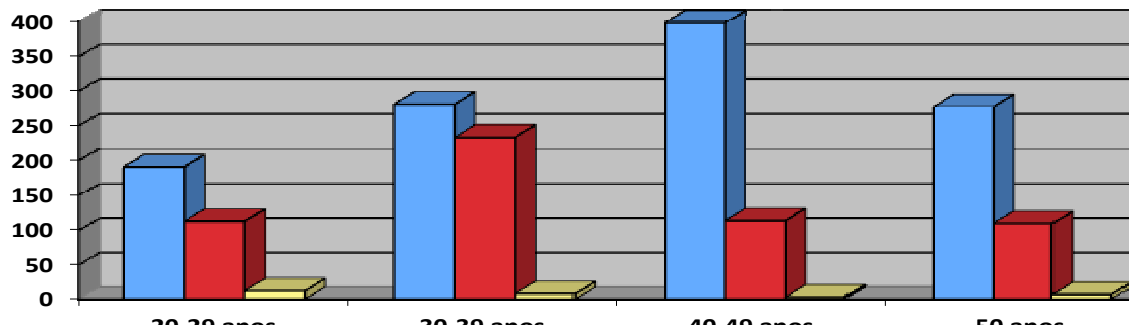
<sup>336</sup> A opinião juvenil é positiva, infelizmente verifica-se que a maioria desta juventude desconhece a noção de *nação*. Ela confunde ‘país’ com ‘nação’ (ou Estado-nação), e mal sabe definir nação. A minoria – que frequenta a universidade – percebe as significações, de maneira que defende que Angola ainda não é uma nação. As opiniões dos jubilados são mais interessantes ainda: por um lado, os assimilados acham que Angola é uma nação, ao passo que, por outro lado, os não-assimilados opinam diferentemente.



## c. Não responde.

Opção#1		Opção #2		Não Sabe/Responde	
20 – 29 anos	191	20 – 29 anos	113	20 – 29 anos	12
30 – 39 anos	282	30 – 39 anos	234	30 – 39 anos	8
40 – 49 anos	398	40 – 49 anos	114	40 – 49 anos	3
50 anos e mais	278	50 anos e mais	110	50 anos e mais	7
Total	<b>1.149</b>		<b>571</b>		<b>30</b>

Convertido em linguagem gráfica, teremos:



O gráfico indica claramente quanto [na criação da nação] a ‘língua nacional’, os usos e costumes e terras dos ancestrais prevalecem como condições da ‘nacionalidade’.<sup>337</sup> Holden Roberto era de opinião que ‘Liberdade e Terras dos Ancestrais’ eram ‘bens cívicos’ que o Estado angolano devia garantir. No seu manifesto e em nome da CASA-CE, Abel Chivukuvuku, voltou a mencionar isto: “Álvaro Holden Roberto – Pioneiro da luta de libertação nacional... que nos legou o princípio segundo o qual é fundamental garantir ao cidadão angolano a liberdade e a terra ancestral” (anexo #4). Aliás, a segunda opção de resposta, que os inquéritos nos fornecem, é uma outra interpretação da primeira opção: ter pai/mãe angolano indica ter uma ascendência angolana em duas gerações anteriores, embora não pareça categórica. Para a juventude (20-29 anos), eles preferem identificar-se pelo espaço natalício, mas mencionam a natalidade dos pais como suporte validador. A faixa etária entre 30 e 39 anos admite que o ‘espaço natalício dos ancestrais’ determina a

<sup>337</sup> Appiah, 1997: 227; Cahen, 2004: 124; Granja, 2009; Goffman, 1988; Giddens, 1984.

nacionalidade. A mesma postura é retomada (embora em pouca percentagem) pelas faixas etárias de 40-49 anos e de 50 anos ou mais.

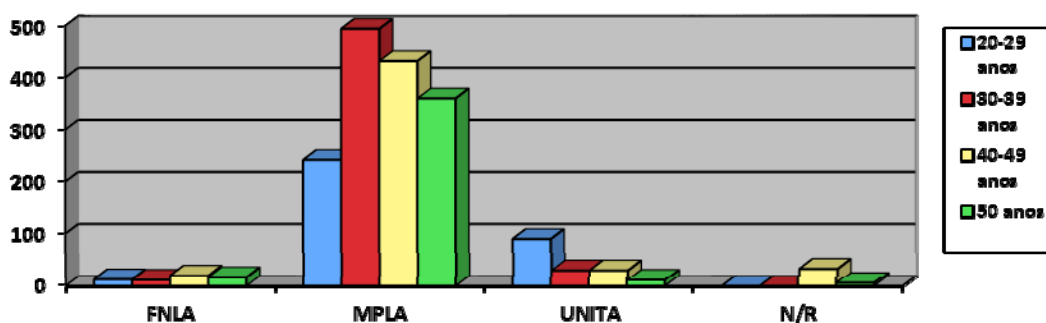
Ora, se partimos da data de independência de Angola, as duas últimas faixas etárias (40-49 e  $\geq 50$  anos), percebemos que participaram – directa ou indirectamente – na libertação de Angola: fase do nacionalismo angolano. Em relação a isto, talvez nos interesse saber o que é que os programas independentistas procuravam alcançar com independência de Angola. Até aos Acordos de Alvor, a ‘independência’ tinha duas significações: (i) fim da colonização, onde o Angolano era escravizado; (ii) a coesão dos Angolanos, cujo ‘nacionalismo’ era o instrumento da independência. Razão pela qual os independentistas históricos, apesar das suas divergências ideológicas ou visões programáticas sobre Angola, enquanto país, permaneceram convergentes, mesmo durante as tentativas de Angola do Sul.

### (c) Nacionalismo

Nacionalismo. A pergunta foi a de saber qual dos programas independentistas (MPLA, UNITA e FNLA) terá levado o país à independência e à coesão de todos:

FNLA		MPLA		UNITA		N/R <sup>338</sup>
20 – 29 anos	13	20 – 29 anos	242	20 – 29 anos	61	-----
30 – 39 anos	12	30 – 39 anos	494	30 – 39 anos	18	-----
40 – 49 anos	20	40 – 49 anos	432	40 – 49 anos	30	33
50 anos e mais	17	50 anos e mais	360	50 anos e mais	12	6
Total	62		1528		121	39

O quadro gráfico é mais expressivo, tal como podemos observar a seguir:



<sup>338</sup> Não responde.

O MPLA parece ser apontado como o partido para o qual a independência significou a coesão das populações angolanas (*nações étnicas* e grupos societários) pelo facto de o MPLA assumir o destino de Angola desde 1975. E a História do MPLA tende a confundir-se com a História do país.<sup>339</sup> Daí este quadro pode induzir-nos em resultados melindrosos, tendo em conta os seguintes factores: (i) A Educação Nacional do MPLA-Estado (1975-1990) formatou uma geração inteira (hoje entre 30 e 39 anos de idade), consoante alguns valores forjados pelos seus pensadores (Pepetela, 1993)<sup>340</sup>; (ii) a força social juvenil que serviu de tecido mobilizador dos partidos políticos que surgiram nos anos 1990/1992 era oriunda da formação do MPLA, principalmente nas cidades importantes de Angola (Luanda, Benguela, Lobito, Sumbe, Huila, Namibe, etc.) e serviram de influenciadoras do comportamento sociopolítico; (iii) a exclusão sistemática de outras formações políticas durante 15 anos (1975-1990) nas cidades de Angola, seguidos do período das incertezas: 1992-2002 e, finalmente, de um período de auto-exclusão da elite oposicionista entre 2002-2012<sup>341</sup>, perpetuou o MPLA como o partido cujo nacionalismo buscava a coesão das forças sociais angolanas; (iv) 2002-2008: o MPLA esteve na base dos acordos que levaram o país à ‘Paz Militar’, reconciliando as partes e promovendo programas de Reconciliação Nacional. Todas estas actividades tiveram um cariz partidário, sobretudo naquelas de assistir as famílias em dificuldades.<sup>342</sup>

Contudo, ao voltar aos dois primeiros quadros, percebemos uma ruptura do pensamento dos inquiridos: seria inconcebível conciliar ‘as línguas nacionais’ com o suporte identificador da nação, quando durante vários anos o Governo do MPLA

<sup>339</sup> Todas as faixas etárias estão de acordo em que a ‘independência e coesão’ estão patentes no programa do MPLA. Mas cada faixa etária detém uma visão diferente da outra: a Juventude sustentaria a sua visão a partir de Agostinho Neto, proclamador do Estado angolano, e no facto do MPLA estar no poder desde a independência. O resto das faixas etárias apresenta duas razões: (i) abrangência racial e étnica, apesar da hegemonia da elite luandense; (ii) as adaptações que este partido, consoante as vicissitudes, optou do espaço social abrangente, como estratégia de resistência, embora se tenha preocupado antes de tudo em manter a imagem de ‘espaço do poder: Luanda’.

<sup>340</sup> O trabalho da Tese de Doutoramento da Ana Lúcia de Sá (2012) ilustra-nos, aliás, a produção literária dos intelectuais angolanos (pertencentes ao MPLA na sua maioria) que, sobremaneira, contribuiu na formação de uma geração inteira (que actualmente estaria entre 30-39 anos de idade). Razão pela qual, neste quadro, esta faixa etária é mais expressiva.

<sup>341</sup> Nas eleições de Agosto de 2012, o MPLA teve uma maioria absoluta, o que lhe permitia aprovar leis sem grande aprovação da Oposição. Esta postura nutriu, nas pessoas ligadas aos partidos da Oposição, a auto-exclusão.

<sup>342</sup> Existe uma Associação AJAPRAZ (Associação dos Jovens Angolanos Provenientes da Zâmbia) que tem ajudado muito as famílias rurais e urbanas em dificuldades. Geralmente, eles deificam o MPLA através do nome do seu presidente, José Eduardo dos Santos. Isto teve um grande efeito nas respostas dos nossos inquiridos.

manteve silêncio em relação a elas, dando o favor à língua portuguesa, como instrumento reprodutivo do poder (Fabian, 1986: 37-39). Ou ainda, não faria sentido os inquéritos indicarem que ‘as terras dos ancestrais’ sejam apontadas como um dos critérios de ‘ser Angolano’, quando se sabe que a Constituição aprovada pelo MPLA na Assembleia Nacional atribui a titularidade das terras ao Estado.<sup>343</sup> Por isto, importa interpretar calmamente estes inquéritos.

Em relação a nação, os inquéritos apontam que existem várias nações étnicas, cuja identificação – no Estado angolano – fundamenta-se pelas línguas ‘ditas’ nacionais, pelas terras ancestrais e pelos ascendentes instaladas há algumas gerações. Patrick Chabal notou a mesma coisa na África do Sul (Chabal, 2009). Em Angola, existem estudos empíricos interessantes dos especialistas: nos Owambu, nos Kwanyama e nos OvaNdôngo, as suas terras simbolizam as leis dos ancestrais (Lima, 1977; Aarni, 1982; De Oliveira, 1962; Hambly, 1934). Nos Ambûndu, o Kilâmba kya Xi representa o poder dos ‘espíritos dos ancestrais’, identificados nas terras ocupadas, na manutenção do equilíbrio social e harmonia entre os vivos e os mortos (Coelho, 1989: 171-174; Coelho, 2010; Dias, 1976: 249-251). Nos Kôngo, a expressão *nsi’a Kôngo* significaria ‘Estado-nação’, tal como tentamos explicar num trabalho recente (Batsíkama, 2013a). O caso seria semelhante com o etnónimo Lûnda, que significa ‘institucionalização da amizade’ entre várias tribos oriundas de pontos diferentes (Vansina, 1976; Carvalho, 1890; Cabrita, 1954). De modo resumido, ‘pertencer a Angola’ é, ora, ‘nascer em Angola: natalidade’ (*jus Solis*), ora ‘ter vínculo histórico com as terras angolanas: ter origens paternas no território angolano’ (*jus Sanguinis*). É desta ideia que os inquéritos mostram ao responder as duas primeiras perguntas. Neste ponto seria interessante saber como a Constituição e as Leis de Nacionalidade (cidadania) interpretam a *natalidade* (que pode ser *jus solis* ou ainda *jus sanguinis*).

Talvez seja por esta razão que os inquéritos expressam uma diversidade de nações étnicas em Angola, e não apenas uma. Em Luanda, percebe-se da reprodução destes ‘espaços étnicos’ (nações étnicas), que ganhariam um timbre partidário<sup>344</sup>,

<sup>343</sup> O deputado João Pinto (2012-2017) esclareceu-nos que tal postura consiste em evitar as divisões internas para as terras históricas fronteiriças, onde as fronteiras culturais não correspondem às fronteiras físicas/imaginárias (geográficas). Isto é, se as terras de Mwata Yambu pertencessem às populações locais, elas poderiam declarar-se ‘uma nação autónoma’ e dissociar-se de Angola. No Estado recairia a tarefa da União.

<sup>344</sup> Os municípios que acham que Angola é ‘nação’ e ‘Estado-nação’: Mayânga: 17; Makuluzu: 19; Ingombotas: 16; Samba: 22; Belas: 18, etc. A maioria pertence ou simpatiza-se com MPLA. Os

quando respondem às duas primeiras questões. Contudo, ‘Estado-nação’ – talvez por causa do termo *Estado* – identifica a Angola de todos, para os nossos inquiridos. E visto que, este Estado terá começado com a proclamação da independência promovida pelo MPLA<sup>345</sup>, compreender-se-ia, portanto, o último quadro, sobre o ‘nacionalismo que promoveu a coerência’.

Em relação ao nacionalismo (Kajibanga, 2000: 131)<sup>346</sup>, há três leituras que se confundem com as três organizações independentistas angolanas. O MPLA é tido aqui como um ‘nacionalismo da coesão’, por razões já explicadas, e há uma abundante bibliografia sobre o assunto.<sup>347</sup> Ao ler o relatório de Georges Houser sobre as rebeliões em Angola (Houser, 1961), percebemos dois pontos interessantes para a FNLA/UPA: (i) rompimento entre Negro angolano e Branco colono (Santos, 1965); (ii) confusão na identificação entre um Luso-angolano e um Colonizador<sup>348</sup>, pela tez e cultura. Ainda assim, não nos parece o fim da relação entre estas categorias de Angolanos, como o demonstra Gerald Bender na sua tese de Doutoramento (Bender, 2009). A anatomia política da UNITA<sup>349</sup> em relação aos militantes oriundos de outros espaços socioculturais – para além duma das cartas de Jonas Savimbi<sup>350</sup> em anexo: Documento #2-B, cujo autor se mostra depreciativo perante os Mindele<sup>351</sup> angolanos

---

municípios que maioritariamente são contra: Cacuaco: 32; Viana: 47, etc. Nestes municípios a maioria expressa-se a favor da UNITA e outros partidos satélites da oposição política angolana (FNLA). De modo igual, encontramos dados moderados (quase empatados) nos outros municípios. Já abordamos a reprodução dos ‘espaços étnicos angolanos em Luanda’ no princípio deste capítulo.

<sup>345</sup> De salientar que a UNITA e a FNLA tinham proclamado, independentemente, suas independências, também. Procuramos saber dos textos dos discursos que deram nascimento à sua República Democrática de Angola. Infelizmente, não nos foi possível: existem estes textos, mas não foi possível localizar estes textos na nossa busca.

<sup>346</sup> Aconselhamos os arquivos seguintes: **PIDE/DGS**, “Jonas Sidónio Malheiro Savimbi”, proc. #19603, U.I., nº7842; **SCCIA**, “Para independência de Angola”, Cota actual, Proc. Inf. Liv. nº. 226; **PIDE/DGS**, “UNITA/MPLA: possível união”, Proc. #110.00.191, U.I., 2593; **PIDE/DGS**, “António Agostinho Neto”, proc. #663, U.I., nº 1423; **PIDE/DGS**, “presos políticos naturais de Angola e sujeitos a medida de segurança”, Proc. #7-B, U.I., nº3.

<sup>347</sup> Lara, 1997; Almeida, 2011; Andrade, 1997; Heimer, 1980; Parson, 2006; Bittencourt, 2008; Carreira, 1996; Correia, 1991; Gonçalves, 1991; Guerra, 1979; Júnior, Mendes, 2008; Mabeko-Tali, 2001; Júnior, 2013; Pacheco, 1997; Pimenta, 2008; Rocha, 2009.

<sup>348</sup> Aconselhamos as duas obras de John Marcum (1969; 1978).

<sup>349</sup> O Documento #2-A dá-nos a composição dos primeiros militantes na Zâmbia. A maioria é Umbundu (49 oriundos do Sul, contra 4 oriundos de outros horizontes). Esta anatomia política não terá mudado até aos dias de hoje, onde os lugares-chave ainda são controlados pelos militantes oriundos do Sul.

<sup>350</sup> Aconselhamos a leitura de: MacDonald, 1988; Guerra, 2002; Fernando, 2012. Pode-se ler alguns discursos do Jonas Savimbi (2009).

<sup>351</sup> Chama-se geralmente *estrangeiro* de *munde*, nestas regiões. O Congolês, que na verdade é estrangeiro, não é tido como estrangeiro, pelo menos à primeira vista, já que fala ou kikôngo ou lingala (como nestas províncias setentrionais). Duas razões podem justificar isto: (a) a tez da pele leva as populações a considerar todo o mundo que é branco de estrangeiro; (ii) as atrocidades entre os

– reduz este partido político às províncias meridionais (Heywood, 1989: 47-66; Péclard, 1998).<sup>352</sup> Talvez isto nos explique o porquê do seu nacionalismo não comportar (inicialmente) a ‘coesão nacional’<sup>353</sup>, de acordo com vários autores e partindo dos dados históricos que se podem analisar.

Os dados indicam-nos, em resumo, que Angola é um ‘espaço’ de todos, que inicialmente os políticos tentaram construir com o nacionalismo. Posta de lado a educação nacional ideológica que o MPLA-Estado lançou durante vários anos (1975-1990), percebe-se que internamente haja diferenças, mas todos estão a favor de uma Angola indivisível. Para ilustrar isto, uma ‘nova etnicidade’ de se identificar dentro das suas respectivas ‘organizações políticas’ (FNLA, MPLA, UNITA) desconstrói as fronteiras das *nações étnicas*.

### **Camarada/MPLA**

O termo camarada<sup>354</sup> | significa, em princípio: (a) amigo; (b) colega; (c) parceiro; (d) companheiro. Etimologicamente o termo quer dizer ‘companheiro da mesma câmara/casa (*Dicionário da Língua Portuguesa*, 2007:293).

A origem do MPLA é plurilocal e pluridimensional, pois fundamenta-se na amizade/solidariedade. A questionabilidade da sua diversidade, como fonte da união nacional (nacionalismo diversificado e unitário), levou-o a cultivar – como veremos no próximo capítulo – o espírito de companheirismo selado na disciplina partidária. Cada um fazendo prevalecer a sua personalidade, de modo que a pluri-personalidade

---

Kôngo/angolanos e os colonos (no sentido de ocupantes) que datam desde 1491 até 1961 não nos parecem curadas ainda no comportamento linguagial (e psico-comportamental).

<sup>352</sup> Em Abril de 2013 o autor explicou-nos que só podemos perceber a compreensão do ‘Angolano’, hoje, caso associássemos cada partido histórico ao o seu *habitat* natalício. Das nossas leituras, sobre os discursos dos dirigentes destes partidos, compreendemos que as imigrações e expansão destes *habitats natalícios* obedeceram às dinâmicas que fazem aquilo que hoje são. Ainda com largas margens de divergências, estes partidos reduziram as múltiplas divergências étnicas.

<sup>353</sup> Nas suas entrevistas ou reflexões publicadas, Jonas Savimbi mostrava três momentos: (i) entre 1974-1980: a criação de uma Nação onde todas os representantes do povo angolano estão presente para o destino do país, na distribuição e na criação das riquezas; (ii) entre 1982-1990: a via da democratização/americanização – que na verdade lhe é exposta nos seus contactos diplomáticos com a Casa Branca – como forma de conquistar o poder de Luanda, e a partir daí, implementar o seu projecto de Nação (já que o projecto que vigorava era o do MPLA); (iii) entre 1996-2000: partilhar o poder, seguindo o Protocolo de Lusaka, até criar condições de normalidade constitucional (com uma Constituição votada por todos). Este último momento teve várias rupturas de ordem nacional e de ordem internacional.

<sup>354</sup> O professor Álvaro Campelo esclareceu-nos que “o termo está ligado às relações de trabalho dos operários, mas está muito associado, após a revolução, aos membros pertencentes aos partidos marxistas”.

deste partido leva geralmente a pensar, os nossos inqueridos indicam-no bem, que seria o MPLA o partido que buscou unificar todas categorias de Angolano<sup>355</sup> sob a égide de Agostinho Neto.<sup>356</sup>

## Irmãos/FNLA

**Irmão** significa: (a) aquele que, em relação a outrem, é filho do mesmo pai e da mesma mãe<sup>357</sup> ou só do mesmo pai ou só da mesma mãe<sup>358</sup>; (b) membro da confraria, da maçonaria; (c) membro da mesma ordem religiosa, frade; (d) amigo íntimo (*Dicionário da Língua Portuguesa*, 2007:975).

A origem continental da UPA/FNLA (Matadi; R.D. Congo, Angola, Gana) caracterizou a personalidade política deste partido. A solidariedade familiar – onde as relações de parentesco são definidas na base das leis naturais, e não jurídicas – era importante: ‘*NationStaat*’. Daí a imagem do líder histórico, Holden Roberto, que em momento algum poderia ser secundarizado<sup>359</sup>, pois ele era o ‘irmão mais velho’ de todos. É nesta ordem que a ‘irmandade angolana’ implicava outras culturas luso-descendentes, que não se encaixarão devidamente.

<sup>355</sup> Essa personalidade política aparenta, num primeiro olhar, obedecer ao classicismo tradicional: (a) recorrer ao *racionalismo* e *realismo* para fundar as relações cordiais entre os constituintes. Este partido optou pela irreligiosidade no tratamento dos assuntos partidários, como modo de aproximar as sociedades africanas de Angola e as sociedades euro-angolanas, muito fora das suas crenças e diferenças culturais. Eis porque a sua origem é (em parte) metropolitana/urbana. Optar-se-á por uma *cultura da razão* e do realismo; (b) a indicação de Agostinho Neto tem duas razões principais realistas: (i) por se tratar de um africano com raízes em Angola (negro) e tem uma postura de líder com espírito organizacional; (ii) por ser conhecido a nível internacional, não só pelas suas prisões, mas pelas suas ideias em poemas veiculadas nas lides académicas e políticas internacionais. A questão de *Kilamba*, que se justificaria com a cultura dos Ambundu, terá mais influência nas massas do que no próprio espírito organizacional do partido.

<sup>356</sup> Era realista que se escolhesse um negro para não equivocar as opiniões internacionais: um negro simbolizava, naquela época, uma luta legítima dos colonizados (maltratados, escravizados) e teria mais relevância em relação a um mestiço ou euro-angolano, que poderia facilmente ser assimilado ou confundido a uma possível continuação da colonização. Essa medida foi realista, embora relativamente racista. Precisava-se de credibilidade internacional. É aqui que Viriato da Cruz começaria com a política de auto-racismo (Rocha: 2008: 333).

<sup>357</sup> «*Mpêmbete ndîng'andi luzômbô, kansi mpângi'aku muna mazimi ye mvila*» : Apesar da tonalidade de Mpêmbete ser da região de Zômbô, isto é, pouco importa o canto do país, é seu compatriota (irmão) através das afinidades de linhagens. Nesse aspecto, limita-se ao espaço pré-político diferente de *Staatsvolks* (Hegel).

<sup>358</sup> Os Kôngo acreditam terem origem numa só mãe ancestral: Mazînga, de maneira que todos eles consideram-se como irmãos. Além de indicar que este partido ou terá nascido com propósitos extremamente ligados ao espaço físico e cultural kôngo, ou terá ele nutrido o espírito de libertar apenas o povo do Norte (UPNA?).

<sup>359</sup> Era inconcebível pensar num outro Libertador a não ser em Holden Roberto porque foi consagrado pelos anciãos. E, quem apresentasse outra candidatura, procedia em desobediência aos anciãos.

## Maninhos/UNITA

Deriva de *mano* (ou *Hermano*, em castelhano): (a) irmão<sup>360</sup>; (b) cunhado; (c) íntimo; (d) inseparável (*Dicionário da Língua Portuguesa*, 2007:1072).

A personalidade política da UNITA assenta normalmente na intimidade relacional imposta pelas ligações que seus dirigentes e militantes irão desenvolver: (a) maninho ou ainda *sekulu*, nas filosofias sociais das populações nas regiões onde o partido surge, revitaliza o respeito mútuo que indica a origem de um mesmo ancestral: *hermano*; (b) o *Mwiliwini* ou *molowini*, na compreensão das populações Umbundu, parece indicar que Jonas Savimbi era tido como o unificador das ‘partes’<sup>361</sup>, quer no secular quer, e sobretudo, no espiritual.<sup>362</sup>

Ocorre que alguns outros sentidos foram acrescentados;

- (1) **Camaradas**: alegaria que o MPLA seria um partido versado para o povo na sua dimensão de Estado, de modo que esta postura fazia de Angola o país de todas-identidades/*caméra*. As prerrogativas abertas ao mundo conduziam à *nova* realidade *populacional*, *civilizacional* de Angola: *angolanidade/hibridismo – caméra*. O facto de o MPLA estar no poder desde a independência, este sentido parece legalizar-se cada vez mais. E, dado que o MPLA

---

<sup>360</sup> Também o termo afina com o precedente, mas desta vez alarga as relações sociais: (a) entre pessoas que não são irmãos de sangue, mas unidas pelas relações sociais: casamento, boa vizinhança, por exemplo; (b) entre pessoas cujas posições sociais nutrem alguma cumplicidade (intimidade) que os mantém inseparáveis ou em constante relação de cooperação. Essa versão confirma que a UNITA é realmente filha legítima da UPA/FNLA, portanto, com novas visões/métodos.

<sup>361</sup> No nosso trabalho sobre *As Origens do Reino do Kôngo*, vol. II: *Será !Kung origem do reino do Kôngo?*, procuramos saber sobre *molowini* e foi-nos explicado que seria *Mwala Wini*: *Mwala* é o título que significa dirigente, autoridade, líder, chefe. Quanto a *Wini*, o termo serviu para designar o território ou imensidão do território das populações reais (vivos) e fictícias (mortos) e que, sobretudo, lembra a origem comum das populações. Sinónimo de Sênga, Nlundu e Kôla.

<sup>362</sup> Esta é a tardi-modernidade angolana: as pessoas achavam que Jonas Savimbi poderia fazer milagres, já representava – na sua visão – o legitimado pelos ancestrais, ao levar este título de Molowini. Quer dizer, ele era possuidor de poderes sobrenaturais. O caso não é só angolano. No Brasil, por exemplo, Lula da Silva, quando foi eleito pela primeira vez, pessoas as pensavam que ele poderia fazer milagres. Tal foi o exemplo do seu primeiro voo como presidente do Brasil num avião comercial. A dada altura, o avião passava numa zona turbulenta, e ele levantou-se e foi à cabine do piloto. Logo, o avião estabilizou-se. E os viajantes propagaram o ‘evangelho’ segundo o qual Lula da Silva era possuidor de poderes sobrenaturais. Aliás, a sua revolução socioeconómica – durante os dois mandatos – é tida como milagre por muita gente. A multiplicidade dos tempos ou a modernidade que vivemos oferece esta leitura.



nasceu na metrópole, com o aval de algumas famílias em Luanda<sup>363</sup> e de outras cidades em Angola, *camarada* terá outro sentido de urbano, civilizado e moderno/actualizado. No entanto, essa abertura pode torná-lo abstracto;

- (2) **Irmãos:** aparentemente conflituosos e desinstitucionalizados, alega-se que a FNLA seria um partido versado mais nas populações ligadas por relações consanguíneas na sua dimensão regional (*africanidade*/Kôngo). Era necessário recorrer à identidade *genuína* para *eficientar* a luta. As instituições sociais respondiam à indivisibilidade sanguínea. O facto de ter nascido e ter formado um governo no estrangeiro (GRAE), a FNLA, ou *irmãos*, passou a significar – em parte – que os Zairenses ou estrangeiros<sup>364</sup> em Luanda inicialmente, e este ‘novo sentido’ se expande para as demais províncias;
- (3) **Maninhos:** tradicionalistas e conservadores, alegando-se que a UNITA seria o promotor da exclusão do colonizador, cultivando a emancipação total do *Hermano/casa* (regional) na sua dimensão nacionalizadora, como forma operacional da *negritude* pan-africana, cuja linha filosófica partiria da valorização do negro (África aos Africanos) antes do convívio com o Outro (Euro-angolano?). De realçar que o termo *maninhos* designava os do interior, os rurais ou ainda terá sido conotado como os *não-civilizados*.

Seguindo o programa do Comité Central do MPLA, que Agostinho Neto proclamou no dia 11 de Novembro de 1975 (Anexo #1), o Governo de José Eduardo dos Santos<sup>365</sup> irá criar um instrumento que aproxima ainda mais as forças políticas: Angola publicava em 2004 a lei n.º6/04 de 8 de Outubro, Diário da República Iª Série, n.º81, que consistia nas ‘Bases do Sistema de Condecorações, Títulos Honoríficos e Distinções’. No artigo 3 lemos: “São criadas as seguintes Ordens, em hierarquia decrescente de importância:

- a) Ordem “Herói Nacional”;
- b) Ordem “Agostinho Neto”;
- c) Ordem da “Independência”;

<sup>363</sup> Os Van-Dúnem (século XVII), os Fontes Pereira (século XIX), os Feijó, os Almeida, os Vieira Dias, os Mendes de Carvalho (século XX).

<sup>364</sup> Esse sentido tinha, como o caso dos Maninhos, uma influência política do MPLA. Aliás, convém sublinhar a antropologia da imagem que é forjada pela comunicação social – sob poder político do MPLA.

<sup>365</sup> Reservamos um capítulo para abordar a questão ligada à materialização do discurso de 11 de Novembro de 1975, pelo actual presidente da República de Angola: José Eduardo dos Santos.

- d) Ordem dos “Combatentes da Liberdade”;
- e) Ordem do “Mérito Militar”;
- f) Ordem do “Mérito Policial”;
- g) Ordem da “Paz e Concórdia”;
- h) Ordem do “Mérito Civil”.

Já no dia 11 de Novembro de 2005, o Presidente da República de Angola, José Eduardo dos Santos, condecorava algumas personalidades em: Ordem de Mérito Civil, Ordem Militar, Ordem Política..., reconhecendo nos honorados, o grande pendor de uma enorme dedicação em prol de Angola, sendo exemplos a seguir. Pudemos para isso consultar o Diário da República, I Série – N.º 135 de Quinta-feira, 10 de Novembro de 2005, pp.2723-2725. Assim por exemplo, Francisco Magalhães Paiva ‘Nvûnda’ que é condecorado com a “Ordem de Mérito Militar”, Lúcio Barreta Lara, condecorado com a “Ordem da Independência”, já se encontravam nas informações da PIDE<sup>366</sup>, ou ainda Maria Eugenia Neto, também condecorada, uma vez que seu nome sempre foi focado junto com o do esposo, o antigo presidente Agostinho Neto.

De modo geral, foram condecorados 12 personalidades com a “Ordem da Independência”<sup>367</sup>, 18 personalidades com a “Ordem dos Combatentes da Liberdade”<sup>368</sup>, 12 com a “Ordem de Paz e Concórdia”<sup>369</sup>, 14 com a “Ordem Militar”<sup>370</sup>, 8 com a “Ordem Policial”<sup>371</sup> e 9 com a “Ordem de Mérito Civil”<sup>372</sup>. Foram contemplados camaradas/MPLA, irmãos/FNLA e manos/UNITA.

---

<sup>366</sup> **PIDE/DGS**, “presos políticos naturais de Angola e sujeitos a medida de segurança”, Proc. #7-B, U.I., nº3; **SCCIA**, “MPLA – Diversos”, Cota actual: proc. Infor. Nº18, Caixa nº. 232.

<sup>367</sup> Adriano Sebastião, Agostinho André Mendes de Carvalho, Álvaro Holden Roberto, André Fwaminib da Costa Fernandes, Desidério Graça Veríssimo da Costa, Kolokié Kiamba Tomassango, Engrácia Francisco Kabenha, Joaquim Pinto de Andrade, José Samuel Chiwale, Lúcio Barreto Lara, Malifonso e Miguel N’Zau Puna.

<sup>368</sup> Aristides Perreira Van-Dúnem, Armando Campos Major “Xi-Kota”, Arminda Faria, Diogo Manuel “Mulenguelengue”, Ernesto Mulato, Francisco José Lando Yombo, Hermínio Joaquim Escórcio, José Manuel Lisboa, Julião Mateus Paulo “Dino Matross”, Luzia Pereira de Sousa Inglês “Inga”, Manuel Francisco Tuta “Batalha de Angola”, Manuel Lopes Maria, Manuel Pedro Pacavira, Maria Mambo Café, Miranda Marcelino “Miramar”, N’Gola Kabangu, Pedro José Van-Dúnem e Rita André Tomas.

<sup>369</sup> Abreu Muengo “Kamorteiro”, Afonso Domingos Van-Dúnem “M’Bînda”, António Domingos Pitra da Costa Neto, Armando da Cruz Neto, Eugénio António N’Golo “Manuvakola”, Fernando Faustino Muteka, Fernando José de França Van-Dúnem, Francisco Higinio Lopes Carneiro, Jorge Alicerces Valentim, Lopo Fortunato Ferreira do Nascimento, Manuel Hélder Viera Dias Júnior “Kopelipa” e Paulo Lukamba “Gato”.

<sup>370</sup> Agostinho Nelumba “Sanjar”, António dos Santos França “N’Dalu”, Armando da Cruz Neto, Ciel da Conceição Cristóvão “Gato”, Daniel Prata “África”, Eugénio Figueiredo, Francisco Magalhães Paiva “Nvunda”, Geraldo Sachipengo “Nunda”, João Baptista de Matos, João Luís Neto “Xietu”, Jorge

Como podemos notar, o conceito de ‘nacionalismo moderno angolano’, que partiu da ‘revolta’ contra a imposição e intrometimento dos portugueses nos assuntos angolanos, assim como contra a ‘exploração económica’ do ‘escravizado angolano’, terá proporcionado as reivindicações dos colonos portugueses angolanizados ou naturais de Angola: nativismo. O nacionalismo moderno, que será substancialmente pré-dirigido pela ‘origem principesca’ dos seus protagonistas (Holden/Neto/Savimbi), terá, por conseguinte, grande aceitação populacional (Gonçalves, 2002:117-119), como reparámos agora com uma síntese *criterial* com as condecorações citadas. Isto é, o governo angolano – ou, mais precisamente, o governo para reconciliação liderado pelo MPLA – reconheceu o espírito nacionalista em algumas áreas: Policial, Militar, Mérito Civil, para independência, Combatente da Paz, da Paz e Concórdia. Foram condecorados os Angolanos, independentemente das suas filiações políticas, que se destacaram no prestígio de Angola.

É interessante ver quando se desenha uma linha sistemática sobre o nacionalismo na sua evolução. Começado pela definição da nação/*natio*, o termo predefiniu consoante as circunstâncias: (1) um sentimento extremo a favor dum povo em detrimento de benefícios individuais; (2) questões vitais entre a pessoa e o ‘seu’ território: territorialidade; (3) dignidade exprimida de forma extrema, por um povo que vê o seu passado ‘roubado’ e que quer recuperá-lo. Mais tarde, o nacionalismo será predefinido pela: (1) insurreição armada contra um poder colonial tido como ilegítimo para os ‘governados’; (2) valorização do que se identifica com o seu país, do qual se crê inseparável e parte integrante; (3) consideração, construção e elevação da comunidade à respeitabilidade.

Notamos que muitos dos condecorados participaram na luta pela Libertação, de forma activa, tal como Julião Mateus Paulo ‘Dino Matross’, Agostinho Mendes de Carvalho (Rocha, 2009:110-111), Ernesto Mulato, Samuel Chiwale (Chiwale, 2008) etc. Alguns militares e polícias, na pós-independência, dedicaram a sua vida pela

---

Barros “N’Gutu”, Manuel Hélder Viera Dias Júnior “Kopelipa”, Mateus Miguel Ângelo “Vietname” e Tonta Afonso Castro.

<sup>371</sup> Alfredo Eduardo Manuel Mingas “Panda”, Armindo Espírito dos Santos Viera, Fernando da Piedade Dias dos Santos “Nando”, Fernando Torres Viera Dias Vaz da Conceição “Mussolo”, Francisco Massota, João Arnaldo Saraiva de Carvalho “Tetembwa”, José Alfredo “Ekuikui” e Santana André Pitra “Petroff”.

<sup>372</sup> Nomeadamente: Arthur Pestana “Pepetela”, Armando José Sayovo, Elias José Francisco, Fernando Costa Adrade “Ndunduma”, Jean Jacques de Conceição, Manuel Rui Monteiro, Maria Eugénia Neto, Palmira Barbosa Almeida e (António) Tomas Ana “Etona”.

*nação*, tal como Helder Viera Dias Júnior ‘Kopelipa’, Fernando Dias do Santos ‘Nando’, etc. Há quem agisse sabiamente para encontrar o caminho da paz, depois de longos anos de guerra, tal como Abreu Muengo ‘Kamorteiro’, por exemplo. De igual modo, os jogadores de futebol, por exemplo, que se esforçam por ganhar o jogo, a fim de dignificarem o seu país, são imbuídos de ‘um sentimento de patriotismo’ (muito próximo do nacionalismo) que, fundamentalmente (essencialmente), não se diferem daqueles que pegaram nas armas para libertar o seu país da servidão colonial. Mas, existencialmente, são duas ‘metas’ diferentes, mas portadoras duma mesma ‘finalidade’.

No dia 11 de Novembro de 2005, uma ordem não foi destacada, nomeadamente a Ordem “Agostinho Neto”. Para a Ordem “Herói Nacional”, os critérios estipulados indicariam José Eduardo dos Santos, pela sua distinção em reunir e fortalecer as fronteiras de Angola, proporcionando o ‘espírito nacional’ assente na ‘razão’ e no ‘querer-bem-estar angolano’. Para essa Ordem, o artigo 2 da lei 6/04, já referido, reza o seguinte: “é criado o Título Honorífico do ‘Herói Nacional’ a ser outorgado a cidadãos angolanos e estrangeiros que se distingam por actos ou feitos de notável bravura, heroísmo ou dedicação e espírito, na luta de libertação nacional, na defesa da Pátria ou na alta direcção do Estado Angolano”. O artigo 5 alínea 2: “Ordem ‘Herói Nacional’ é a de maior hierarquia do sistema e constitui a mais alta distinção angolana”. Enquanto o slogan: “*De Cabinda ao Cunene... um só povo, uma só Nação...*”, que era ainda um ‘sonho poético’, será concretizado pela excepcional habilidade diplomática de José Eduardo dos Santos que, de 1979 até 2002, promoveu mais de quinze ‘aproximações’ para a unidade nacional. Este seria o motivo mais elevado que o levaria à distinção hierarquicamente mais alta. Mas ao que parece ele foi condecorado com a “Ordem da Paz e Concórdia”.

Interessante é o facto de ver alguns protagonistas da luta pela independência – principalmente Holden Roberto que estava ainda vivo na altura das condecorações – serem condecorados com a “Ordem da Independência”. Tendo em conta o capítulo anterior, vimos quanto os protagonistas estavam fraccionados, de modo que mesmo se as suas ‘fracções’ não perigassem a constituição portuguesa colonial sobre as ‘fronteiras’ de Angola, periclitavam, portanto, a essência do nacionalismo.

A história da libertação foi carimbada com uma tendência de preponderância entre os independentistas (Sakala, 2006; Lara, 2008, I-III; N’ganga, 2008). Além de

herdar isso da colonização (Bender, 2008:259-318; Rocha, 2009:53-74), ocorre que a conotação da “Ordem Herói Nacional”, contida nessa lei, não converge com as ideologias partidárias que testemunham os factos daquela época. De acordo com as informações que podemos recolher dos arquivos da PIDE, só para citar este exemplo, os 12 condecorados com a “Ordem da Independência” merecem justificadamente este prestígio, mas um pouco distante de “Herói Nacional”. Convém salientar também que, até recentemente, as sequelas eram visíveis: O GURN, criado em 1996 e extinto em 2008 (com as eleições legislativas), era uma meta formal para aproximar as divergências entre MPLA e a UNITA. Alcide Sakala, a título de exemplo, considera a morte dos generais Makumbe e Gonga, em 2000, como resultado de discriminação que ainda existia nas FAA entre brancos, mulatos, negros e possivelmente questões separatistas entre os angolanos (Sakala, 2008:181-183).

José Samuel Chiwale na sua biografia, em relação a Alcides Sakala, por exemplo, dá-nos testemunhos de grande consideração histórica, para compreender as *demarches* da independência de Angola<sup>373</sup>, e faz-nos perceber que o conceito de ‘nação’, na ideologia da UNITA (Chiwale, 2008:193-212; 310<sup>374</sup>), era tão diferente da da FNLA, de que refere Holden Roberto (N’gânga, 2008:84-85 e 108<sup>375</sup>; Anexo #2) e, obviamente, do MPLA (Serrano: 2008, Marcum: 1978; Waelters: 1973). Aliás, a cisão na UPA, com o nascimento da MDIA (1961) alastrou-se à UNITA, em 1966, dada a grande divergência ideológica na definição e (até certo ponto) a sua praticabilidade na conquista duma só *nação*. Se compararmos o ‘primeiro comité’ director da UPA, veremos que a definição colonial de Angola ainda mantinha a província do Zaire, através de Álvaro Holden Roberto (presidente), a região de

<sup>373</sup> Jardo Muekalia vem confirmá-lo na sua recente biografia (2010). Quando foi publicado este livro, o nosso texto já estava concluído. Apenas tentamos readaptar, cursivamente, algumas partes que – na verdade – precisavam de variar opiniões ou de reforçar a postura/argumentação.

<sup>374</sup> Samuel Chiwale, por exemplo, quando ele cita os grandes nacionalistas que defenderam Angola e suas populações, menciona apenas nomes dos ‘grandes reis’ do sul, além de Njing’a Mbande e Dr. Agostinho Neto. Estão ausentes os nomes fundamentais como Chimpa Vita (Ndona Beatriz), Vit’a Nkânga, cuja cabeça foi enterrada na actual igreja de Nazaré, entre outros. Não culpamos Samuel Chiwale pelo facto dele citar apenas Mwatyâmvu (qual deles?), e outras personalidades da parte meridional de Angola. Pode ser visto como traço identitário sobre o nacionalismo definido pela sua ideologia partidária: a UNITA que foi concentrada na parte meridional de Angola.

<sup>375</sup> Assim fala Álvaro Holden Roberto: “Logo após o início da libertação, expliquei à Nzita Tiago, angolano, natural de Cabinda, que será o líder da FLEC, que me procurou em Leopoldville, para discutir a questão angolana, que Cabinda era parte integrante de Angola...; mas Nzita, não me ouviu, insistindo na senda da separação de Cabinda de Angola. Com alegações diversas, historicamente insustentáveis”. Aqui também, podemos ver a discrepância de ‘nação’ entre Nzita Tiago e Holden Roberto (N’gânga, 2008:108).

Cabinda a partir de Alexandre Taty (2º vice-Presidente), ou ainda a província de Bié com Jonas Malheiro Savimbi (Secretário-Geral), assim como Huambo com José João Liahuca e Malanje com Rosário André da Conceição Neto. Mas não seria acto de nacionalismo, como consciencialização, o facto de termos diferentes províncias, salientando aqui que seria apenas as predefinições coloniais cimentadas a partir de leis e decretos que instigavam os ‘nacionalistas’ a agirem desta forma. Mas no fundo das suas ideologias, as cisões eram evidentes e sempre perigaram a sua união. Entre aqueles que evidenciam as sequelas dessas discrepâncias num passado recente – nos tempos do GURN – podemos citar Alcide Sakala (Sakala, 2008). A diferença entre as pessoas é tão normal quanto necessária, o que faz das associações políticas constituídas por homens também divergentes. E isso deve ser considerado como normal e necessário para a ‘boa-vivência’. Mas o passado colonial angolano parecia traçar já deslizes suficientes (Bender, 2009:315-318) para paralisar ou conflitar os oriundos das ‘regiões de concentração nacionalistas’, e não necessariamente as próprias organizações políticas. Os partidos políticos formados, em termo operacional, eram parasitas organizacionais perante seus magnos objectivos. Pode-se defender essa postura, caso tenhamos em conta a versão do reverendo André Eurico, sobre o fim das eleições de 1992 (Eurico, s/d:7): fortalecer a paz!

Não obstante esse distanciamento entre as associações políticas, realça-se que a ‘nação/natio’, tal como o definiu a colonização, obrigava à coexistência de diferentes ‘nações históricas’ (Kôngo, Umbundu, Lunda/Cokwe, etc.) com nostalgias amargas nos seus conflitos anteriores. A desvinculação de algumas pessoas oriundas de outras populações, e os Bakôngo tidos como patronos da UPA, justificaria as divergências definicionais de ‘nação’ que já tratamos nas páginas precedentes.

As divergências entre as ideologias dos partidos políticos formataram o modo de ser dos seus integrantes. Sendo assim, não só as inimizades historicamente semeadas entre as populações serviam de ‘*metron*’ de separação, mas também as instituições sociais não dispunham de dispositivos eficientes de socialização capazes de fazer face a esses problemas e dos novos desafios.

Em segundo lugar, a diacronia histórica apresenta os movimentos nacionalistas como sendo particularidades na composição do “nacionalismo” em conformidade ou em equação com Angola como ‘natio/nação’. Eis porque Agostinho Neto declara “*De Cabinda ao Cunene... uma só nação*”, ou ainda, por que Holden

Roberto não poderá compreender as posições de Nzita Tiago/FLEC, nem tão pouco Jonas Savimbi reconheceria a independência de Cabinda. Ora, essas particularidades, em vez de comporem um ‘só corpo’, terão sido aliciadas pelo *‘divite ut regnes’* (colonialismo) que balcanizou as populações/nações antigas de Angola. Como podemos compreender, entre os independentistas, a noção de “Herói Nacional” falharia por eles não terem resolvido as suas particularidades em benefício duma Angola para todos e plural. Aparentemente, cada formação política pretendia prevalecer em relação à outra, perdendo sensibilidade do quão estiveram a contribuir para o fortalecimento das fracções: Jonas Savimbi, por exemplo, ao criar a UNITA depois do fracasso de AMANGOLA<sup>376</sup>, tentará chamar os do MPLA e da FNLA a aceitar a sua ideologia como a mais aceitável.

Quanto à ordem “Agostinho Neto”, há duas formas de ver isso. Por um lado, pode soar alguma ‘deificação’ do líder do MPLA. O que é legítimo: a trajectória política de Agostinho Neto – na verdade – merece algum destaque, tanto como os líderes de outras organizações políticas angolanas. E, estando no poder, o MPLA institucionaliza a figura do seu líder histórico, que seria também o de todos angolanos (CASA-CE reconhece isto: anexo#3). Contudo, deveria ser um trabalho científico imparcial que abordasse as figuras históricas, que se destacaram na defesa das populações angolanas e das suas terras contra a opressão estrangeira, independentemente de ser desta ou daquela organização política. Por outro lado, esta ‘Ordem’ pode ser vista como uma iniciativa de iconização dos valores angolanos – da mesma forma que foram, nas outras civilizações, iconizados Victor Hugo, Charles De Gaulle ou os ‘endeusados’ do Panthéon em França – como forma de preservar os ‘valores angolanos’, a fim de servir de exemplo para as gerações vindouras. Isto é, criar um espírito de patriotismo (nacionalismo) enraizado.

Como já o notamos, o ‘Novo Nacionalismo’ é institucionalizado com a publicação, no Diário da República dos ‘iconizados’. São distribuídos hierarquicamente com o fim de evitar atropelos semânticos em relação ao conceito purista de “Herói Nacional”, que sensatamente se define por alguns critérios rigorosos que iremos alistar para breve análise, cuja finalidade aparenta criar uma ‘nova nação’ angolana. Quer dizer, esta forma seria proveitosa para, por um lado, eliminar as

---

<sup>376</sup> Criada por Jonas Savimbi e Dr. Liahuka, depois de desvincularem-se da UPA. Mais tarde criaram a UNITA.

‘fronteiras’ que dividiram os ‘nacionalismos modernos’, distanciando-os da continuidade do ‘nacionalismo antigo’, mas também, por outro lado, serve-se duma ponte epistemológica entre os nacionalismos branco, negro... cristão, pagão e sincretista. Como já o dissemos no primeiro capítulo, a ‘nação’ passa a ser ‘simbólica’ e o seu suporte biológico (filhos duma mesma descendência) ganhará também uma dimensão simbólica, representada pela Lei ou Decreto-lei aprovado pela Assembleia e assinado pelo Presidente da República. Isto é, em Diário da República, ou diploma legislativo, etc. Em outras palavras, o nacionalismo passa a ser simbolizado por um diploma de reconhecimento, com medalha de distinção. Este facto tem uma outra interpretação: o nacionalismo rompe com o cordão umbilical em relação às ‘regiões de concentração nacionalista’. Já não existe ‘nacionalista do MPLA’, que a ideologia da UNITA ou da FNLA negaria, ou vice-versa, mas desta vez os méritos ultrapassam as dimensões regionais, ideológico-partidárias e, com as novas tecnologias, leva o país (Angola) a um maior prestígio mundial. É nesse sentido que Ruy Duarte de Carvalho entende a questão (Carvalho, 2008:160-172).

Vejamos bem. Os préstimos de Jean Jacques da Conceição<sup>377</sup> na selecção nacional de basquetebol angolana, que lhe irão valer uma condecoração de “Ordem de Mérito Civil”, ou o empenho de Artur Pestana ‘Pepetela’<sup>378</sup> que leva o nome de Angola às arenas internacionais da literatura ou ainda o nome do António Tomas Ana ‘Etona’<sup>379</sup> nos congressos prestigiosos das artes plásticas, são prerrogativas para estabelecer os critérios do nacionalismo: ‘mérito próprio a favor da *pátria*’. Independentemente de ser desta ou daquela região/ideologia, as acções desses ‘nacionalistas’ dignificam seu país na íntegra: Angola. Podemos comparar isto, por exemplo, com o desempenho de António Fwamini da Costa Fernandes. Embora ele representasse a UNITA na Somália (Mogadíscio) de 15 a 20 Outubro de 1973, na OUA, e ter representado essa organização política em vários ‘cantos do mundo’, podemos hoje compreender que tal acto seria em prol de toda a Angola, pelo facto da Comunidade Internacional (e não só continental) ter sabido da existência de várias

<sup>377</sup> Várias vezes campeão africano na modalidade de basquetebol.

<sup>378</sup> Prémio Camões de Literatura, cuja obra está traduzida em várias línguas.

<sup>379</sup> Tido como um dos reorganizadores do processo de afirmação das artes plásticas em Angola para a sua aceitação universal. Tentamos teorizar a sua obra (Batsíkama, 2009). Essa proposta foi apresentada por nós no Congresso Internacional de Estética na METU (Middle-East Technical University/Ankara-Turquia). Em Agosto 2010, o Dr. Feng Peng comparou o *etonismo* com o *confucionismo* na sua apresentação plenária, durante o XVIIIº Congresso Internacional da Estética, na Universidade de Peking.



vertentes na luta de libertação, o que propiciou o apoio internacional à causa de Angola (duma ou de outra forma). Holden Roberto também o fez, tanto como Agostinho Neto e outros nacionalistas. Eis a explicação teórica que aclara a condecoração destes nacionalistas que actuaram em várias vertentes, acentuadas pelas circunstâncias diversas.

De forma resumida, acabamos de ver neste capítulo as noções de *nação* (ou Estado-nação), *nacionalidade* e *nacionalismo*. Como já avançamos, são estas noções que definem fulcralmente a *angolanidade* que, ao repensarmos sobre ela, interessou-nos interpretar inicialmente – de forma genérica – os inquéritos feitos por nós. Com as premissas que acabamos de ‘sublinhar’, iremos, a seguir, procurar partir de um panorama da História de Angola que nos facilita compreender como foram produzidas estas noções. Retomaremos a discussão no terceiro capítulo, cruzando vários resultados preliminares, diferentes teorias aqui abordadas e desenhar a estrutura da angolanidade nos dias de hoje.

## Capítulo II

### GRUPOS SOCIETÁRIOS ANGOLANOS

#### I. Breve História de grupos societários angolanos

##### i. Kôngo

###### a) *Fundação do reino do Kôngo*

Jan Vansina escreve o seguinte (*apud* Batsíkama, 2013: 13):

Desde pelo menos 400 a.C. os agricultores falantes de línguas bantas ocidentais estavam instalados ao Norte e ao Sul do baixo Zaire, ali cultivando inhames, legumes e palmeiras. Entre os séculos II e V, tal povoamento foi reforçado pela chegada, pelo Leste, de comunidades falantes de língua bantas orientais. Essas comunidades cultivaram cereais e criavam bovinos onde a mosca tsé-tsé o permitia, principalmente em Angola. Antes dessa chegada, a metalurgia do ferro penetra na região a partir do ano 100, ou talvez mais cedo. Por fim, a cultura da banana veio completar o sistema de produção, talvez no decorrer do século VI.

A união dos Kôngo – a palavra *kôngo* significa união – ainda está patente até aos dias de hoje. A memória antropomorfizou em doze líderes ou hidromorfizou em doze nascentes de águas a ‘origem inseparável’ dos Kôngo.

O número 12 – *kûmi ye zôle*, em kikôngo – indica dois aspetos: 1) congregação das linhagens na formação do país/nsi/mbuku, no sentido de Estado autónomo. Para justificá-lo, podemos partir da organização territorial (Batsíkama, 2011:39) e da lista dos heróis civilizadores (Batsíkama, 2010:344); 2). A expressão *kumi ye zôle* traduz o imaginário cosmogónico de um conjunto de famílias: *kumi* =

dez, deriva de *kûma*, chegar ao destino e perseguir-se (*kûmana*). Implica a ideia do limite, margem (*kûmu*). E *zôle*, deriva de *yôla*: conceber, engravidar, alcançar. O termo contém a ideia de ter o resultado de amor (*zôla*: amar) de dois géneros.<sup>380</sup> A própria expressão *kûmi ye zôle* implicaria o objetivo dessa instalação: institucionalização da *amizade/irmandade* de famílias/tribos diferentes (Weekx, 1937: 126-127) que anteriormente se perseguiram umas às outras. Como podemos observar, a primeira aceção engrena-se na segunda. O número 12<sup>381</sup> indica a institucionalização da *amizade* de diferentes grupos sociais.

O lugar de Mbânz'a Kôngo é tido como o da origem de todos os Kôngo, não só pelo seu significado literal (capital do Kôngo), mas também porque o local terá testemunhado a institucionalização de amizade entre diferentes 'grupos populacionais' oriundos de vários horizontes: foi ali que se criou Kôngo/União. A memória local, a linguística histórica/comparada e a arqueologia apontam para três origens: as populações oriundas do Sul eram proto-Njila, os grupos populacionais vindos do Norte eram proto-bantu e finalmente, os oriundos de Nordeste eram híbridos dos dois precedentes: proto-Njila e Bantu. Ao total seriam 144 tribos que fundaram o Kôngo: União (Batsíkama, 2013a).

Esta união terá sido efetivada pela cerimónia de 'dia musunga' (Sousberghe, 1954:396). Na verdade, (i) **sûnga-sûnga** indica a grande facilidade de orientação e, entre os Kôngo, relaciona-se a quem for eleito como dirigente e aos conselhos que são dados e outras instruções para que o novo eleito saiba satisfatoriamente os caminhos; (ii) **bisûnga** é a memória<sup>382</sup> que é preciso que o 'eleito' tenha para nunca desfazer qualquer *ñkângu*/pacto: diz-se "a galinha esconde seus ovos de forma segura".<sup>383</sup> Será, também, por isso que o monarca era chamado Ñtôtela (Batsíkama, 2010:106): Unificador. As cerimónias de *sûnga-sûnga* faziam de todos os 'cunhados',

<sup>380</sup> Os Ambûndu expressam melhor com Kakûlu e Kabâsa (Coelho, 2010). Em relação a Mbânz'a Kôngo, John Thornton (1998/1999) notou que existia duas autoridades: religiosa (Nsaku Ne Vûnda) e política Mwên'e Kôngo. Na verdade, quem o constata melhor no passado (séc. XVII) é Bernardo da Gallo.

<sup>381</sup> Nkumi ye zôle: na verdade, o número *dois*, antes desta institucionalização, seria *yadi*. Ainda em kikôngo o termo designa o 'par' de coisas, pessoas, etc. Em kimbûndu (antigo kikôngo) diz-se *yadi*. Em lingala de Kinsâsa (mistura de kikôngo com outras línguas) diz-se *mibale*; lyumbûndu: *ovalu*, etc.

<sup>382</sup> Ou ainda, *bisûnga* indica o valor que tem o *Lukobi Iwa Bakûlu*. Nesse contexto, Laman menciona o seguinte: (i) *bisûnga*: memória; (ii) *bisûnga*: espíritos (Laman, 1936:927). Trata-se dos espíritos dos ancestrais de quem nunca se pode desviar do caminho: são simbolizados pelo *lukobi Iwa Bakûlu*.

<sup>383</sup> Laman dá-nos esta significação em relação ao termo *sûngu*: lugar onde a galinha põe seus ovos.

*ñkwêzi* em kikôngo, e que tem a sua presença em várias regiões onde sustentamos terem passados os fundadores do reino do Kôngo.<sup>384</sup>

Nesta etapa, estará já definida a instituição da autoridade *mfûmu* e a instituição da democracia *lûmbu*, porque manterá a união através da diversidade e separação dos poderes. O termo *kûmi*, por um lado, certificaria isto. Por outro, as amostras linguísticas – em impressionantes concordâncias com os resultados arqueológicos – indicam dois aspetos: (i) o reino do Kôngo nasceria logo a seguir, quando a instituição de autoridade e da democracia alcançaram os representantes de 144 tribos; (ii) que a época da sua fundação converge com a Idade de Ferro Antiga Ocidental (os chifres de animais grossos a ser esculpidos com utensílios em ferro, insígnias de poder em ferro: *faca*, *ngônge*<sup>385</sup>, *lança*, etc.) assim como a cerâmica média de Noki-Kinsâsa (entre século II e VI da nossa Era).

Isto é, a fundação do reino do Kôngo – cujo Mbânz’a Kôngo é o centro simbólico – partiu das populações oriundas de Norte (proto-Bantu) do Sul (proto-Njîla) e de Leste (Proto-Bantu e proto-Njîla) data do século VII. Do século VIII até XV teriam passado cerca de 18 monarcas, dos quais onze são imortalizados através de nome de linhagem, patrónimo (Denbow, 1990; Janmart, 1953:7-65).

#### *b) Relações Kôngo e Europa/Portugal*

Quando Diogo Cão encostou seus barcos no Mpînda – na embocadura do rio Mwânza (erroneamente chamado Zaire/Zayre) – o reino do Kôngo já era bem organizado do ponto de vista social, político, económico e religioso (Balandier, 2009). Em 1491 começa a evangelização. No Domingo de 4 de Abril de 1491 o Mani Nsoyo é baptizado; os portugueses caminharam até Mbânz’a Kôngo para administrar outros baptismos ao Ñtôtela daquela época: Ñzîng’a Nkuwu. Mas antes de tudo, foi baptizado o ‘Mais-velho do Kôngo’, Nsaku Ne Vûnda sob nome de Dom Jorge. Isto é, seu nome passava a ser Nsaku Lawu Ma Zômbo Mani Mbata (Cuvelier, 1946: 81).

Em 1506, morre o primeiro rei cristão, João I, Ñzîng’a Nkûwu, sendo sucedido por seu filho, Dom Afonso I, Mvêmb’a Ñzînga, cuja sucessão foi reprovada

<sup>384</sup> Jan Vansina reuniu alguns termos (Vansina, 2004): os membros de um grupo etário de jovens adultos iniciados eram denominados *-kwenzi* 1/2 (Gangela, Ndembu), *-kwézi*/e 1/2 (Cokwe, Lwena), *-kwenje* 1/2 (Mbunda), e *-kwendji* 5/6 (Nkhumbi). Como podemos notar, estes termos existem onde este ‘ritual’ se realiza (embora com outros nomes), nas regiões que, segundo as nossas fontes e análises, teriam vindo os fundadores do [Mbânz’a] Kôngo.

<sup>385</sup> Trata-se de *sino a dois* que se toca com um pau seco para emitir o som.

pelos constitucionalistas kôngo mas, graças à força aliada dos portugueses, ele alcançou o trono. É na sua época que a Igreja será instalada na capital, doravante dividida em duas cidades: (i) cidade-aldeia, com os tradicionalistas em Madîmba; (ii) cidade europeizada, com os modernistas em Mbâzi'a Kôngo. Dom Afonso morre em 1543. Nkâng'a Mvêmba, Dom Pedro I – tido como filho de Afonso I – irá sucedê-lo em 1543, mas também será contestado, como tinha sido o pai. Vencido pelos seus rivais, em 1545, ele irá se refugiar na igreja São Salvador<sup>386</sup>, escapando da morte (Cuvelier & Jadin, 1953:19).

Em 1545-1547 reina uma guerra civil que assola a capital e Dom Diogo I (o novo rei) estabelece um tempo de tranquilidade, que irá durar até 1561. Na verdade, era um 'tradicionalista' que, por razões políticas e económicas, aceitava estrategicamente o cristianismo. Ele personalizava a ambiguidade entre os 'tradicionalistas', que nessa época serão tidos como os cidadãos patriotas, e os 'modernistas', que eram assimilados aos 'amigos dos estrangeiros'. Ambicionava uma diplomacia direta com o Vaticano, sem ter Portugal como intermediário, no que não teve êxito e, descontente com isto, expulsa todos os europeus, salvo alguns padres (no final de 1555 e início de 1556). Em novembro de 1561, Dom Diogo I morre de forma trágica, e subirá ao trono Afonso II, um modernista que será mais tarde morto pela insurreição dos tradicionalistas contra os 'estrangeiros' e aliados Kôngo.

A necessidade do consenso levou Bernardo I, Nzing'a Mvêmba, ao trono, mas morre em 1567. Seu sucessor, Henrique I, reinará alguns meses apenas, morrendo em 1568. Álvaro I, Lukeni Iwa Mvêmba, que lhe sucede, reinará durante quase vinte anos, dispondo de uma diplomacia forte, como plataforma de estabilidade. É durante o seu tempo que os guerreiros Yaka, os famosos Jagas, irão invadir Mbânza Kôngo (Vansina, 1966:421-429). Nesse período da invasão *jaga*, várias igrejas e escolas foram arruinadas, tal como se pode ler em Pigafetta (1591). A igreja de São Salvador será reconstruída e elevada ao estatuto de catedral, em 1596, e vários padres serão enviados para essa cidade. O rei Álvaro I enviará Dom António Manuel Ma Zômbo,

---

<sup>386</sup> Não está especificada a igreja onde ele se refugiou. Importa salientar que há fortes probabilidades que seja a Igreja de São Salvador, reerguida em 1548: (i) tinha dimensão de Catedral (conseguiu esse estatuto em 1596), em relação ao resto das igrejas relativamente pequenas. Pode parecer equívoco o facto de a Corte estar em poucos metros dessa catedral, por alguns. Mas é verdade, porém, que não só essa distância facilitava a fuga, como também o seu sucessor interessou-se pouco em matéria da igreja; (ii) as outras igrejas tinham espaços limitados, e, de acordo com os relatos dos ataques, havia muito risco caminhar para igrejas distantes da sua corte real.

como seu embaixador junto do Papa, onde – depois da sua captura pelos piratas portugueses e espanhóis – chegará doente a Roma, morrendo um dia depois de ter sido visitado pelo Papa.

Da morte de Álvaro I, sucede Álvaro II, mas, entre 1613 e 1641, os monarcas kôngo são ‘fabricados’ pelos modernistas ou tradicionalistas: uns são demasiado jovens (Dom Garcia I, 1624-1626) para a situação do reino; outros são de fato crianças (Dom Álvaro IV, 1631-1636). Nessa época, temos a presença de holandeses, franceses e outros europeus, que se interessam pelo comércio com o Kôngo. Os holandeses chegarão a guerrear com os portugueses, na tentativa de expulsá-los do Kôngo (e Angola), logo no fim desse período.

Dom António I, Vit’a Nkânga, será coroado rei em 1661, depois de muitos monarcas assassinados. Por sinal, ele é um tradicionalista, cuja candidatura os padres europeus não aconselhavam e orquestravam contra essa pretensão. Dom António I convoca todos os Kôngo do país a lutar contra a opressão portuguesa. Todo o Kôngo foi sensibilizado, porque pensava que assim terminaria com a colonização portuguesa. A luta entre os modernistas e os tradicionalistas favorece vitoriosamente os primeiros, na grande batalha de Ambwîla. Mas são as consequências que nos interessam: (i) os tradicionalistas, que saem da sua ‘cidade-aldeia’, irão pilhar a ‘cidade europeizada’, destruindo igrejas. Algumas desapareceram, sobrevivendo a Catedral de São Salvador, que tinha os “seus murros ainda de pé” (Cuvelier, 1953a:57-62); (ii) a cidade europeizada “transformou-se numa floresta... não habitada... e abandonada aos animais selvagens” (Balandier, 2009:67). Nem tradicionalistas nem modernistas pretendiam lá viver mais; (iii) o país contará, doravante, com três capitais: (a) a de Mbânza Kôngo, que ainda permanecia no imaginário de todos, embora desabitada; (b) abriu-se uma capital em Kibângu; (c) uma terceira capital estava instalada em Kôngo dya Lêmba, porque o Papa a reconheceu: o ‘corpo religioso’ e o ‘corpo diplomático’ sairão, então, de São Salvador, para a capital reconhecida por Bula Papal.

No princípio do século XVIII, surge o movimento ‘antonista’ liderado por Chimpa Vita. Dos seus objetivos, conseguimos sintetizar os seguintes: (i) criar uma plataforma de negociação entre os tradicionalistas e os modernistas<sup>387</sup>; (ii) mobilizar

---

<sup>387</sup> Nessa época, a tradição oral sobre “makukwa matatu...” ganhou um sentido superlativo da união. As três pedras juntas da catedral de São Salvador – que parecem mais antigas – são às vezes

as populações a reconhecer Mbânza Kôngo como capital e destituir os dois reis; (iii) preparar novas eleições. Infelizmente, em 1706, a líder deste movimento é capturada pelos padres e queimada viva (Batsíkama, [1969] 1999:31). Os poucos habitantes que já ocupavam Mbânza Kôngo irão fugir e se distanciar da ‘cidade europeizada’.

O seu povoamento passou a ser efetivo alguns anos antes (entre 1842-1884) e depois da Conferência de Berlim. Nessa altura, Mbânza-Kôngo era uma parte de Angola, colónia portuguesa e seu povoamento obedeceu à política colonial portuguesa de povoar as cidades: colonização demográfica; territorialização. Primeiro, porque lá se encontravam algumas infraestruturas a serem aproveitadas e, segundo, porque se construiu outras novas.

Durante essa época, as velhas cidades perdidas foram descobertas, inclusive os muros chamados *Kulumbîmbi*<sup>388</sup>: estas ruínas testemunham uma longa guerra civil.

### c. As revoltas do Norte de Angola

O príncipe kôngo, Dom Aleixo, recebeu educação portuguesa e, em 1841, orientou o chefe Dembo (chefe Nambwa Ngôngo, na atual província do Bengo) a se revoltar contra a imposição portuguesa, limitando-se a obedecer apenas às ordens oriundas de São Salvador. Ele é preso em 1842, e será libertado em 1856. Mas em 1845, o viajante alemão Georg Tams, que o visitou, informa-nos que Aleixo ter-lhe-á dito que “as autoridades portuguesas não tinham o direito de o manter prisioneiro” porque ele “identificava-se com o Reino do Congo, e não com a Angola portuguesa” (Wheeler & Pelissier, 2010:139). A ideia nacionalista kôngo aqui é simples: o reino do Kôngo era um reino amigo de Portugal e não uma colónia, no caso de Angola.

Dom Nicolau, filho do rei Henriques II, do reino do Kôngo, foi educado em Lisboa e em Luanda, e recorreu às técnicas ocidentais para manifestar o seu nacionalismo kôngo. Ele solicitava a independência do seu reino numa carta publicada no *Jornal do Comércio*, no dia 1 de Dezembro de 1859, e chamava à união

---

consideradas como obra da profetisa Chimpa Vita (Nsîmba Vita, também chamada Kimpa Vita). Mas na verdade, ela encontrou essas mesmas pedras e serviu-se delas como instrumento da reunificação.

<sup>388</sup> A sua descoberta criou: (i) felicidade, porque existia apenas na oralidade com hesitações sobre a sua localização, de modo a convergir as versões existentes; (ii) a lembrança da união entre as populações, o que incentivou o povoamento pelas próprias populações; (iii) a responsabilidade acrescida da administração colonial em conservar a memória local. Mas tudo indica que a memória coletiva tem dificuldades em separar as duas cidades, porque ambas cidades pré-existem no comportamento psicossocial como ‘um todo’, assim como, quando os Kôngo evocam sua origem comum (Kôngo dya Ntôtila ou Kôngo dya Ngûnga ou ainda Ñkûmb’a Wungûdi...), reconhecem a pluralidade como base da sua união. Esta é atribuída a uma Mãe ancestral, *Ngûndu* ou *Mazînga*.

do seu povo: *makukwa matatu malâmb'e Kôngo*. Ele ganhara uma grande notoriedade, de maneira que o Brasil já lhe disponibilizava cobertura diplomática: exílio político. Mas,

A história de Nicolau terminou de um modo trágico, pois, ao tentar embarcar num navio britânico em Quisembo, a norte de Ambriz, foi morto por um ajuntamento de africanos que o consideravam um farsante pró-europeu, um traidor ocidentalizado à independência tradicional dos africanos a norte de Luanda

(Wheeler & Pelissier, 2010: 140).

Consequência: entre 1860-1870, a colonização portuguesa enfraqueceu no espaço angolano que pertencia ao antigo reino do Kôngo.<sup>389</sup> Os Ndêmbu revoltaram-se em 1872, e o relatório do capitão João de Almeida é resumido e conciso (Selvagem, 1931: 647-648):

O levantamento fôra iniciado por um Casoango em seguida ao cumprimento de uma pena em Luanda, que êle reputou injustiça; e de tal forma concertou a sublevação que, apenas iniciada ela, se estendeu como um incêndio a todos os sobados vizinhos.

Algumas autoridades e guarnições foram trucidadas, conseguindo outras fugir a muito custo, enquanto vários oficiais e praças de 2ª linha e *guerra preta*, além dos comandantes de divisão, eram os próprios sobas (dembos) e os seus principais.

De acordo com o autor, a resposta de Luwânda com relação a esta revolta demorou por falta de comunicação. Mas com o 'assalto a Caxito', a administração colonial moveu dois navios de guerra para a foz do Dande e do Bengo. De salientar, também, que as tropas eram insuficientes em Luwânda, de maneira que, assim como explica Carlos Selvagem (1931: 648):

requisitaram-se tropas a Benguela e a Mossâmedes, e, tirando-se soldados das guarnições de vários postos, formaram-se alguns destacamentos e colunas destinados a bater os revoltosos, reocupar a região, guardar as comunicações e manter em obediência os povos vizinhos

Cerca de dois anos durou essa obscura campanha que, devido a falta de valor e coesão das nossas tropas, à frouxidão do comando e à interpidez e astúcia do gentio, não teve outras consequências senão a reocupação do Alto Dande. A região dos Mahungos nunca chegou a ser reocupada; e nem aí, nem na maior parte dos Dembos, a autoridade portuguesa voltou a ser reconhecida.

---

<sup>389</sup> “A última guarnição portuguesa foi retirada da capital do Congo em 1870 e, só depois de 1884, os portugueses voltaram a ter algum controlo efetivo sobre a região” (Wheeler & Pelissier, 2010:141).



Os Ndêmbu serão apenas reconquistados pelo capitão João de Almeida em 1910, depois de organizar a sua coluna, composta por duas companhias mistas de infantaria, um pelotão indígena, um outro pelotão de cavalaria, um conjunto de sapadores e uma secção de bateria mista de artilharia de montanha e guarnição: no total eram 526 homens<sup>390</sup> (Selvagem, 1931: 666).

Entre 1913-1914, o católico Álvaro Mbûta lidera a insurreição que irá envolver muita gente e muitos territórios, pretendendo alcançar dois objetivos: (i) destituir Dom Manuel Kiditu do trono Kôngo, que mantinha graças ao auxílio dos portugueses, ou exonerar os técnicos administrativos portugueses na coroa kôngo, a fim de substituí-los pelos Kôngo; (ii) responsabilizar o entronado quanto à defesa dos trabalhadores kôngo, que foram entregues aos trabalhos forçados com pouco rendimento.

Fizemos uma busca nos arquivos existentes para perceber os motivos das revoltas no Norte, no Distrito do Congo. Encontramos dois motivos principais que, posteriormente, levaram à constituição dos partidos políticos. A seguir vão os motivos:

- (a) Impostos excessivos provocaram repetidas revoltas. Entre 1911 e 1917, a Circunscrição de Maquela do Zombo arrecadou vários milhões de Escudos na Alfandega, mas os orçamentos mensais investidos pela Administração era 0,13% das receitas (só de Alfandega).<sup>391</sup> Das guerras ocorridas, as autoridades tradicionais eram obrigadas a pagar impostos de guerra, daí resultaram as revoltas entre 1912 e 1915. Depois da instalação da sede do Distrito do Congo em Maquela do Zombo, o comércio (de borracha, couros de animais, marfim, café, etc.) será sobremaneira rentável para os cofres da administração colonial, de maneira que as reivindicações dos poucos formados levarão as aldeias a instabilidades sociais. A implantação da Igreja protestante será vista como impulsionadora das insubmissões.
- (b) Em Mbânz'a Kôngo (São Salvador) e no Soyo/Noqui, desde a fundação do Distrito do Congo, verificou-se a fraca cooperação entre os colonos (ocupantes e gestores de negócios comerciais) e as populações locais

---

<sup>390</sup> 11 oficiais; 248 praças europeias; 267 indígenas.

<sup>391</sup> De acordo com a caixa nº3504 do AHN, temos os seguintes dados: em 1915. Maquela do Zombo, garantiu nos cofres do Estado cerca de 7.9984\$4 Escudos, valor mensal só na Alfandega; em 1916 os Direitos de impostos atingiram 1.931.418\$00 Escudos anuais. No ano de 1917, isto cresceu por 15%. Em Fevereiro de 1913, Maquela do Zombo garantiu 1.584.400\$00 Escudos; em Março cresceu para 3.129.272\$00 Escudos. De salientar que no Orçamento Geral da Comissão Municipal de Maquela do Zombo, para o ano económico de 1911-1912, o orçamento geral era de 1.461.832\$00 Escudos, que resultou numa média de 29.870.860\$00 Escudos. Em relação com o desenvolvimento humano, os serviços aumentaram, os impostos aumentaram, sobretudo para aquelas regiões que tiveram guerras.

(indígenas camponeses e empregados): da requalificação administrativa (1897) até ao golpe republicano português (1911) as revoltas são de ordem política, e de 1912 até 1917 as insurreições contra as injustiças sociais e explorações coloniais envolverão, indirectamente, as igrejas. Entre 1920 e 1933, as populações desenvolvem as ideias da restauração do reino do Kôngo que, posteriormente, dividirá as populações católicas e as populações protestantes.

As revoltas no Norte terão sido respostas às posturas coloniais julgadas injustas pelas populações, desde o tratamento humano (serviçal) até à exploração das suas terras e serviços/comércios. As escolas e as igrejas instaladas ilucidaram as populações internas que, depois de tomar consciência das coisas, começaram por repudiar a presença colonial, para depois tomarem atitudes práticas. Mas já estavam – basicamente – divididas em católicas, protestantes e tradicionalistas (estes apoiavam um dos dois, conforme as razões de vizinhança).

## **ii.Ambûndu**

### *(a) Fundação de Ndôngo e Matâmba*

O nome de Matâmba é apresentado, pela primeira vez no mundo ocidental, nas cartas de Dom Afonso Iº, Ñzîng'a Mvêmba, entre 1512-1535 (Brasio, 1952, vol.I/II; Manso, 1877). Até aqui, Matâmba é tido como um espaço, fazendo parte da integridade territorial do reino [federativo] do Kôngo. Mas este território ainda não era descrito, nem se sabia qualquer informação sobre os seus habitantes, as actividades económicas, nem as suas descrições geográficas.

As primeiras informações sobre este reino nos vêm de Pigafetta e Lopez (1951). Estes autores mencionam um certo reino de “Mono Motapa” no século XVI. Quer dizer “reino do rei de Motapa/Matâmba”. O Monomotapa do oceano Índico, rico em montanhas de ouro e na vizinhança do país do Preste João, é uma outra questão. Muito claramente, o facto de Pigafetta querer convencer os patrocinadores a publicar as narrações de Lopez, e chega a confundir Matâmba de Ñjîng'a Mbândi com as costas índicas. Se as informações sobre Monotapa vêm de Mbânz'a Kôngo, e se Dom Afonso Iº Mvêmb'a Ñzînga se proclama seu soberano e, sobretudo, Matâmba, descritas por Cavazzi, Gaeta, Cadornega... relaciona-se efectivamente com

o território de Dom Afonso I<sup>o</sup>, é porque talvez estejamos aqui perante informação ligada ao território de Njing'a Mbândi. Vamos mencionar a primeira descrição de Pigafetta, tal como o terá narrado Lopez:

O Império do Monomotapa é grande e de gente infinita, gentia e pagã, de cor negra, muito animosa na guerra, de estatura meã, e veloz; e há muitos Reis vassallos de Monomotapa [...] Tem este Imperador muitos exércitos, e separados nas províncias, divididos em legiões, à usança dos Romanos; porque, sendo grande Senhor [Monomotapa], tem necessidade de batalhar continuamente para manter o estado seu. Entre as gentes de guerra, que apontámos, as mais valerosas em nome são as legiões de mulheres, muito estimadas de El-Rei, e o nervo das suas forças militares. Elas queimam com o fogo as tetas esquerdas, por que lhes não sirvam de embaraço ao dispararem as setas... (Lopez; Pigafetta, 1951: 133-134).

Esta é a primeira descrição sobre o famoso reino de Matâmba cujo 'rei' se chamava Mwêne Matâmba. Os autores descrevem as populações guerreiras, tanto homens como mulheres, tal como mais tarde Giovanni Gaeta, António Gaeta<sup>392</sup>, António Cavazzi, Girolamo de Montesarchio e António de Cadornega vieram a verificar no terreno. De modo geral, estima-se que um terço da população em geral – homens e mulheres – era capacitado na arte bélica. Primeiro, por causa de inúmeros *kilombo* e, segundo, pela herança histórica.

Por falta de documentos escritos, as tradições recolhidas<sup>393</sup> por João Francesco de Roma (1648), Gaeta (1662), Gioia de Nápoles (1669), Girolamo de Montesarchio (1669), António Cavazzi (1692), Don. Pellicer de Tovas (1649) a história mais recuada desta região é possível partindo dos dados etnográficos e linguísticos úteis (Vansina, 2004). Das informações dos autores citados (Gaeta, Cavazzi, Gioia de Nápoles, João-Francisco da Roma, Montesarchio, etc.), percebe-se aqui que Matâmba compreendia, inicialmente, o 'reino' do Jaga Kasanje, os territórios setentrionais dos Mbângala ainda estão incluídos, e o Ndôngo. Razão pela qual, Njing'a Mbândi foi aprender a 'arte de guerra' nos Jagas. E isto não deve estranhar, já que o texto publicado antes da sua grande proeza explica-nos sobre a existência das mulheres guerreiras treinadas nesta região (Lopez & Pigafetta, 1951: 134).

---

<sup>392</sup> Ele esteve em Matâmba em Junho de 1658, e acompanho os feitos da mwêne Njing'a Mbândi. Aliás, em Maio de 1660 ele foi convidado pela soberana Njinga, para negociar a sua conversão. Perfeito do Kôngo e Matâmba, pouco depois desta nomeação, veio a falecer no dia 9 de Julho de 1662. A soberana de Matâmba lamentou bastante a sua morte.

<sup>393</sup> O Arquivo Secreto de Vaticano é interessante neste aspecto.

António Cavazzi, aquando da escrita do seu livro em Matâmba, terá notado que “Angola, Kôngo e Matâmba eram um mesmo reino” (Cavazzi, 1965:15). Nas nossas pesquisas percebemos que Kôngo era, na verdade, um conjunto de vários Estados, e Matâmba pertencia a região fronteira entre Kôngo dya Mbângala e Kôngo dya Mulaza. Aliás, os Pende, Suku e Pîndi que pertencem abertamente a Mulaza, têm a sua continuação entre os Mbûndu, que são habitantes fronteiros do Mbângala.

Esta região começará a sua independência já no fim do século XVI, aquando dos conflitos entre o rei do Kôngo e os Ngôla (autoridades) de Ndôngo e Matâmba. O reconhecimento das relações directas entre o Ngôla e Portugal, as invasões dos Jagas e a perda de Luwânda na parte da coroa kôngo, proporcionaram o fortalecimento da independência do Ndôngo (e posteriormente Matâmba).

#### (b) Ñjîng’a Mbândi e Resistência

##### *Tropas portuguesas e o ‘teatro da guerra’*

No final do século XVI, as tropas portuguesas instalaram-se ao longo do rio Kwânda, com o fim de expandir a autoridade da coroa portuguesa. Face as realidades climáticas e geográficas da região, muito deles morrem (Dias, 1933: 50). Para fazer face a esta situação, Portugal apostou seriamente na recruta de Brasileiros e São-tomenses – que eram chamados *baqueados* – capazes de aguentar as condições climáticas angolanas e as doenças tropicais (AHU, caixa #12: 106; AHU, caixa #14: 79). Eram, geralmente, criminosos condenados, que nada tinham a perder, senão lutar pela sobrevivência no país para onde eram exportados. Assim, dava-se início à *guerra preta* entre os *baqueados* e os Ambûndu.

Os resultados não demoraram, principalmente com os dois governadores de Luanda: João Fernandes Vieras e André Vidal Negreiros. Por um lado, foram estes *baqueanos* brasileiros que estiveram no sucesso português na batalha de Ambwîla (Dias, 1942). Assim como foram cerca de quatro centos destes *baqueanos* brasileiros aguerridos que lutaram contra os Jagas e soldados de Matâmba (AHU, cod. 10: 916; 939). Aliás, foram os bombeamentos deles que fizeram com que os soldados de Ndôngo se refugassem nas pedras negras de Mpûngu’a Ndôngo (Corrêa, 1937: 292). E os *baqueanos* brasileiros (e são-tomenses) fizeram com que todo o apoio de

Matâmba (Cadornega, 1942-II: 312-313) fosse bloqueado e atrasado. Ora, sem este apoio, os refugiados nas Pedras negras se auto-aprisionavam em seus esconderijos.

### *Ambûndu e o “teatro da guerra”*

De acordo com a Tradição, o marido de Têmb’a Ndûmba (uma dos três ancestrais dos Ambûndu), que se chamava Kulêmba, obrigou as raparigas e os rapazes a aprender a ‘Arte de Guerra’: assim nasce o kilômbo.

Nos treinos, os Ambûndu<sup>394</sup> buscam: (1) conhecer as terras; (2) conhecer as águas; (3) conhecer as épocas climáticas, tal como passamos a apresentar:

**Conhecer as terras:** os iniciados, durante vários anos, se familiarizam sobre as terras que lhes pertencem. Isto é, os limites e as suas expansões. Há terras habitáveis pelas populações, como há terras dos ancestrais (cemitérios, ou locais simbólicos, como as montanhas) não habitáveis (mas terão sido habitadas nos tempos imemoriais) e as terras para as actividades económicas. Estas últimas são geralmente fronteiriças entre as linhagens diferentes – para o mesmo povo Ambûndu – e facilita as relações de exogamia. Também são fronteiras com as outras populações, onde pululam os *kilômbo* com soldados em prontidão, mas retirados nos seus esconderijos e desconhecidos do povo normal.

**Conhecer as águas:** os treinados no kilômbo conhecem três tipos de fontes de águas: (i) águas das montanhas e os acessos difíceis para alcançá-los; (ii) as águas do rio, onde elas são navegáveis, os seus riscos e as suas características consoante as épocas; (iii) as águas de cacimba, quando são abundantes ou bebíveis e quando são exíguas ou perigosas para a saúde. Como se pode notar, todo o iniciado normal, tinha conhecimento mínimo destas informações. A diferença em relação aos soldados, é que este sabia como domesticar as águas, para ser racionalmente utilizada nos tempos difíceis, por um lado. Por outro, as travessias de um lado para outro, eram da engenharia dos soldados de kilômbo que sabiam exactamente os devidos tempos do ano, e os meios a utilizar para efeito.

---

<sup>394</sup> Existiam duas iniciações obrigatórias entre os Ambûndu: (i) iniciação de passagem; (ii) iniciação profissional. Na primeira iniciação, os jovens – rapazes e raparigas – foram submetidos ao conhecimento dos quatro elementos fundamentais da vida social: os limites das suas terras e as leis que regem estas terras; as relações entre as famílias e os seus limites na vida pública; a integridade territorial e a defesa dela; as leis da hospitalidade e da boa vizinhança. Já na segunda iniciação, são dois: a importância da ‘sua’ profissão na vida pública; as relações entre a profissão, a estabilidade doméstica (economia doméstica) e a intervenção das leis (simbolizadas pelos mortos, ou seus respectivos cemitérios).

**Conhecer o clima:** a iniciação normal dos rapazes/raparigas já ensina os climas e as actividades sociais e económicas a exercer em cada estação: durante as chuvas (miúdas ou abundantes) a agricultura é proveitosa, mas apenas de alguns produtos. E depois da chuva, consoante as estações, as actividades são bem conhecidas. Durante o cacimbo, a caça, a pesca fluvial e outras actividades são rentáveis. Os iniciados de *kilômbo* têm outra noção do clima. Durante o tempo das chuvas, algumas tácticas de guerra não resultam e eles sabem para onde conduzir o inimigo, ou seja um lugar que lhes seja seguro defender. Alguns teatros de batalhas, numa dada época do ano, tornam-se uma reserva ecológica de animais pequenos ou grandes, ferozes ou venenosos. E, isto ajuda a poupar as munições e a baixa dos soldados. A seguir vamos mencionar as duas principais tácticas de guerra em mwêne Njîng'a Mbândi.

#### *Ataque a 'Meia-lua': ñjila*

No dia 1 de Maio de 1594, Pero Rodrigues relatava a resistência dos capuchinhos, que passamos a reproduzir:

O Exército de Matâmba vinha marchando com muito silêncio, repartido em três muy grosso esquadrões, com seus arcos e flechas, azagaias e cutelos; por fora dos esquadrões vinha outra infinidade de gente em meia-lua muy larga. Após três dias o confronto foi iniciado, atando-se primeiro o esquadrão do meio, mas os inimigos vinham passando por cima de nossos mortos e ferindo outros tantos, até que se fechou a meia-lua, ficando todo o nosso Exército cercado entre aqueles esquadrões (Brásio, IV: 565).

O primeiro esquadrão (*muzêngo*, em kimbûmbu), antes de confronto e durante as primeiras horas do confronto, constroem os *mikômbo* (bastiões) entre as quatro últimas filas, para garantir a resistência, até a chegada dos dois outros esquadrões-asas que fecham a lua. Estes *mikômbo* protegem, sobretudo, os carregadores e a logística, por um lado. Por outro lado, detrás deste esquadrão, existe uma retaguarda que abastece continuamente os três esquadrões.

Desde as ocupações dos Pênde em Angola, oriundos de Leste, esta forma é conhecida como *ñjila*. Existem duas hipóteses para perceber este termo: (a) caminho: os soldados Sâmba, Ilâmba, Ngôla... conquistavam as terras, abriam o caminho para a população migratória instalar-se nas novas terras (propícias para uma agricultura

com gado) conquistadas. Daí, o povo que fica na retaguarda é tido como ‘reserva militar’; (b) pássaro: portador de presságio. Geralmente, os Ambûndu acreditavam, de acordo com os ensinamentos nas iniciações masculinas e femininas, que onde vão os *njila*, é porque as terras são boas e há abundância de águas do rio. Jan Vansina, aliás, busca as mesmas razões ao chamar Ñjila ou proto-Ñjila a algumas populações de África central ocidental (Vansina, 2004).

Resumindo, este método de ataque chamava-se *njila* que consistia no ataque inicial de um *muzungu*, enquanto os outros *muzungu* fechavam o inimigo sem hipótese de fugir. Geralmente o principal *muzungu*/esquadrão era numericamente superior em relação ao adversário, o que indica que era somente depois de estimar a densidade militar do adversário que se efectivava este tipo de ataque. Os dois *muzungu*/asas eram numericamente superiores ao principal, o que tornava a operação num sucesso, caso tivesse soldados hábeis, possuidores de armamentos superiores ao adversário.

#### *Ataque a fogo: Kitûmba*

Kitumbá significa ‘queimadas’, e sempre tem lugar nos meses de cacimbo (muitas batalhas têm êxito neste tempo, para os Ambûndu). Kitumbá<sup>395</sup> implica a intervenção de três tipos de militares: o primeiro tipo é constituído dos ‘antigos’ prisioneiros de guerra, chamados Abîka, re-treinados. Eles conduzem os inimigos num terreno já anteriormente conhecido para ‘queimadas’, e que parece garantir abrigo contra as flechas ou as armas *à jet*. O segundo tipo consiste em arqueiros que obrigam, pela sua ataque, os inimigos a refugiarem-se no mato (com capim seco), como forma de se protegerem. Eles são apoiados pela Infantaria, que são militares nascidos dos soldados Ambûndu com as mulheres Abika (e mesmo os ex-prisioneiros Abîka), que atacam com, minimamente, uma dúzia de carregadores por quatro ou cinco centenas de soldados. Entre eles, há dois grupos percussionistas de *ngôma* e três grupos de *ngônge*, assim como os seus respectivos substitutos. A comunicação é feita a partir destes instrumentos: as derrotas, as vitórias, as baixas dos ex-prisioneiros como dos militares mbûndu; as capturas dos inimigos... tudo é comunicado com estes instrumentos, que os soldados sabem muito bem interpretar. É, também, na base destes instrumentos que é comunicado o início das ‘queimadas’. As tropas especiais –

<sup>395</sup> Esta táctica é oriunda dos Jagas, o que os fazia serem temidos na região.

Jagas, o terceiro tipo – entram em acção. De acordo com as relações dos Padres, eles são hábeis em utilizar vários instrumentos; rápidos nos seus movimentos; atacam de perto e esquivam-se bem das flechas ou capturam-nas em pleno voo; e assim criam terror no inimigo. A sua maior tarefa, no *kitumbá*, é criar desespero ao inimigo em refugiar-se no mato. Logo, coloca-se o fogo no recinto onde se refugiou o inimigo, e mesmo são sacrificados os Abika.

De forma resumida, podemos dizer o seguinte: *kitumba* consiste em precipitar o inimigo num terreno propício para queimadas, sacrificando os Abika com os inimigos. Na posição de desespero, o inimigo é ora morto com as queimadas ora se entrega escapando ao fogo. É este método que, nos séculos XVI e XVII, fez com que os Jagas fossem temidos na região e pelos portugueses.

Foi graças às estas técnicas de guerra e conhecimento das terras e dos climas que levaram mwêne Njîng’a Mbândi a resistir durante muito tempo (quase toda sua vida até a morte).<sup>396</sup> Ao cruzar estas razões enumeradas, deparamos que Njîng’a Mbândi recorreu-se da ‘arte militar Jaga’ para dar prontas respostas às desordens e proteger a integridade social e territorial.

### *Escravidura*

A escravidura promovida pelos portugueses no corredor de Kwâanza e em Luanda tem uma abundante literatura. (i) As modalidades de aquisição de escravizados pelos portugueses e o comércio transatlântico, os preços vertiginosos (Fonseca, 2002:49-76) que contrariam a *escravidão mbûndu*. Importa salientar o

<sup>396</sup> Quais eram as razões: (1) Razões de Estado (Ndôngo/Matâmba). Por um lado, os Ambûndu têm várias leis de vizinhança e sobre os estrangeiros. Por outro, importa salientar a coesão social e a participação do ‘Estado’ na resolução de conflitos. Nessa ordem, a presença estrangeira portuguesa quebrou as leis relacionadas com a vizinhança e segurança de Ndôngo e Matâmba, por imiscuir-se nos assuntos internos da administração pública e do tráfico negreiro e outras desordens possíveis. Daí, repor a ordem significava guerrear os negreiros e os católicos que operavam nas terras de Ngôla; (2) Incompreensão, por parte dos Portugueses, da estrutura social mbûndu: Existiam os **livres** e os **escravizados** (ou escravizáveis). (1) **Livres**: existem, nessa categoria, duas classes: (a) **Makota**. Antigamente e ainda hoje são os ‘nobres’, ‘gentes anciãs’ (Coelho, 2010: 171) e ocupam posições políticas importantes na sociedade; (b) **Madinda** ou **Mudindâ** são proprietários das terras que participam directamente na gestão administrativo e territorial da sociedade. (2) **Escravizados** ou escravizáveis (homens de *kijiku*): (a) **Aleke**: “pessoas que são naturais de outros escravos e, como tais, marcados com sinal dos seus donos, ditos “*escravos de quisico*”; se não forem arguidos de algum crime, ficam quase livre; ordinariamente não são vendidos” (Coelho, 2010: 176); (b) **Abika**: “prisioneiros de guerra, que não só são marcados e vendidos, como também sacrificados” (Coelho, 2010: 176). Os portugueses não percebiam a funcionalidade dessa estrutura social, de modo que as campanhas negreiras lançadas por eles desestabilizaram a sociedade mbûndu, ao ponto de confundir-se com a *escravidão interna*.



seguinte: primeiro, as questões internas de Portugal, que restaura a sua independência (1639-1640), multiplicam os ‘candongueiros escravagistas’. Quer dizer, aqueles comerciantes impostores que em nada respeitavam os princípios nobres dos Ambundu. Segundo, a religião católica, que ganhara uma alta confiança do reino português, tinha delegado às missões africanas uma autonomia local. Com isso, a escravatura tornou-se rentável porque, para ser vendido como escravo era obrigatório ser baptizado. Ora, muita gente solicitava seu baptismo. O baptismo sem catequese fomentou o tráfico negreiro. (ii) a própria Rainha Njing’a Mbândi é tida como escravagista negreira. Entre outros argumentos, ela ‘vendia em massa’ os seus escravizados aos negreiros europeus, assim como a sua excessiva autoridade permitia-lhe tirar a vida a muita gente. Veja-se a questão de percepção. Mwêne Njing’a Mbândi praticou, evidentemente, a escravidão interna (dos **Abika**) como todo cidadão livre *mbundu*, o que infelizmente não tinha nenhuma diferença aos olhos dos europeus que narraram essa história. Em relação ao poder de tirar a vida, importa salientar aqui dois aspectos. O primeiro, lembrar que estamos aqui a referir a lei militarista *mbundu* (que é a mesma entre os Kôngo, os Sûku, os Pênde, os Yâka, os Jaga, etc.). Cadornega já advertia que os Abika poderiam ser sacrificados (Cadornega, 1942-III:253). Assim foi nos campos militares (durante os treinos, por onde passou a própria mwêne Njing’a Mbândi). Em relação à antropofagia, que se atribuiu quer à guarda real de Njing’a Mbândi, quer, repetidas vezes, aos soldados aliados Jagas, falta ainda muito trabalho sério para provar a sua existência.

Mwêne Njing’a Mbândi lutou contra o ‘tráfico kandongueiro dos escravizados’, onde o ser humano era horrorizado. Na sociedade *Ndôngo* a escravidão é uma questão jurídica e não social. Ora, a sua percepção aqui é ambivalente: os portugueses interpretam a sua maneira; os Ambumbu interpretam a sua forma. Uns e outros acusam-se.

A resistência da mwêne Njing’a Mbândi contra a opressão colonial portuguesa é notória e expandiu-se na região, de maneira que até no Brasil os escravizados exportados irão reproduzir o ‘kilombo de mwêne Njing’a’, tal como se apresenta hoje no Carnaval de Rio de Janeiro, nos usos e costumes de Bahia, por exemplo, além da organização dos quilombo de Zûmbi de Palmares certificar isto.

Na região – nos séculos XVIII e XIX – verificou-se o desmembramento massivo das aldeias mbundu em vários kilombo errantes; e o controlo das prisões

pelos portugueses permitem controlar o comércio. Por conseguinte, firmaram um pacto com as autoridades locais que os abastecem com escravizados. Ainda assim, as revoltas serão frequentes.

### Revolta dos Ambûndu no século XX

Já falamos dos Ndembu que constituem, depois da separação do Ndôngo'a Matâmbe do espaço político kôngo, um 'espaço intermediário' entre os Kôngo e os Ambûndu.

Depois da morte da soberana Ñjîng'a Mbândi, Luanda assumiu o monopólio do poder nas regiões banhadas pela foz do Kwânza, e progressivamente para o interior<sup>397</sup>. Na verdade, tratava-se do nascimento da Angola actual, embora até 1885 Portugal ainda desconhecesse as terras profundas dos Ambûndu.

Duas regiões do interior irão resistir às imposições coloniais, já que Luanda e os arredores estavam sob total controlo de Portugal desde 1576. Nos séculos XVIII e XIX o comércio dos escravizados nas terras dos Ambûndu tem Luanda como porto. A administração colonial tinha o inventário de todos os sobas (desde Luanda até Malanje), com respectivas informações demográficas, constantemente actualizadas por causa das circunscrições civis e militares. Os trabalhos forçados nestes arredores foram, na maior parte dos casos, timbrado de insensibilidade dos patronos. Isto estaria na base de repetidas revoltas em toda região mbûndu, partindo de Luanda até Malanje.

Apesar da área mbûndu ter sido, desde século XVII, o domínio dos interesses portugueses, serão as cláusulas da Conferência de Berlim que motivarão as expedições portuguesas, ou seja, o início da colonização clássica. A reconquista do espaço *mbûndu* teve resistência armada; também se fala de uma resistência intelectual nos centros (e não só em Luanda). Na época de Norton de Matos, as populações mbûndu travaram batalhas, em 1913, face às metodologias de territorialização do Sul

---

<sup>397</sup> Paulo Dias de Novais tinha uma missão da coroa portuguesa (criar uma colónia e submeter as autoridades à coroa portuguesa). Constrói-se a Misericórdia de Luanda, com hospital e igreja, o Colégio dos Jesuítas e sua Igreja de Jesus, o palácio do Governador, o Senado da Câmara Municipal e vários edifícios para a administração. Muito próximo, havia as residências de conquistadores, à volta desta Cidade Alta. Foi assim que Angola começou, a partir de Luanda como lugar de poder. A cidade foi desenvolvendo consoante as necessidades dos seus habitantes, que evoluíram no tempo e no espaço. O 'Poder de Luanda', inicialmente, expandiu-se no litoral e ao longo dos rios, especialmente Kwânza,

do actual Uige (Kindange e Kingola) até Lunda, passando pela Malanje (entre 1889 e 1907): as populações revoltadas foram pacificadas, com sérias punições aos revoltosos (cuja maioria capturada foi executada).<sup>398</sup> Com a dominação e a repressão que a administração colonial semeou, conseguiu-se uma relativa pacificação das populações em 1908. Aproveitando a situação (que se prolongou até 1913), começa-se a construção do caminho-de-ferro de Malanje. Dois aspectos, durante esta época da construção da linha-férrea, são importantes aqui: (i) a exploração excessiva dos nativos cria descontentamento pelos gastos físicos, mas ao mesmo tempo eles têm esperança em melhorar suas vidas; (ii) as empresas britânicas e belgas que estão interessadas com algodão, borracha, couro, diamante, etc. lançam seus programas de prospecção, cujos resultados foram positivos. Daí, a urgência da colonização portuguesa em controlar a região.

Entre 1914 e 1917, verificam-se inúmeras revoltas das populações no Kwanza Norte e Malanje. Estas revoltas foram causadas pelas injustiças perante os trabalhadores indígenas e, sobretudo, contra a falta de carreira aos ‘trabalhadores assimilados’ (condenados as pequenas promoções) durante o consulado de Norton de Matos. A Lei de indigenato foi, também, um impasse grande (Cruz, 2005).

### **iii. Lûnda e Cômke**

#### *a) Fundação do Império Lûnda*

Três grandes populações, sem o ‘poder centralizado’, estariam na base deste Império Lûnda (Aruwuund): (i) os Lûba que vêm de Norte; (ii) os Mbûngu, oriundos do Sul; (iii) os Mpanga oriundos de Leste.<sup>399</sup>

Na origem dos Lûnda há três grandes ancestrais: (i) Yala Mwaku; (ii) Tûmba Kalûnga; (iii) Nkônde. Cada um destes patrícios terá três filhos, que no total faz nove: os nove constituem os grandes Estados que estiveram na fundação do Império Lûnda, tal como reza a Tradição, amplamente recolhida. Os nove Estados, oriundos dos filhos dos três ancestrais Lûnda, são:

---

<sup>398</sup> Cfr. A caixa #21, do A.H.M., pasta nº8 intitulada “Forças enviadas a castigar os povos rebeldes das regiões do Congo”.

<sup>399</sup> De acordo com os estudos existentes (Phillipson, 2005), as populações seriam oriundas da região de Lungwe-Bungo (rio afluente do Zambeze). Esta versão foi, sabiamente, sustentada por Marie-Louise Bastin, 1982, 272-273.

**(1) Yala Mwâku**

- (i) Sênga wa Têmbo;
- (ii) Kahûng Na Wej
- (iii) Mwa Ndumba

**(2) Ntûmb'a Kalunga**

- (i) Mwaka Nyika
- (ii) Mwaka Yiya
- (iii) Mwaka Tembo

**(3) Nkônde**

- (i) Cinguri (Cinguli)
- (ii) Cinyama
- (iii) Rweji

De acordo com a Tradição Oral, comparada com a linguística histórica – e que a arqueologia apoia – o primeiro eleito desta União/Lûnda (Aruwund: os Irmãos) terá sido Nkônde Ya Mwati, entre os séculos XIII e XIV. Presume-se que a época pré-Lûnda terá levado mais tempo ainda (do século IX até XIII).

A geografia humana dessa região é um *carrefour* populacional interessante: (i) as ‘populações autóctones’ são proto-Njila, em correspondência com a Zâmbia e mesmo com o Bostwana. Divididos em três grandes partes, a primeira constituiu aquilo que foi o império Kuba – embora tenha surgido muito tardiamente – onde a presença dos Mongo/Ngâla é nítida. A segunda parte é dos Luba, dos pré-Lûnda com os Bantu orientais e pigmeus. Seriam eles os fundadores dos primeiros Estados nestas paragens. Na terceira parte, temos os Mbângala e proto-Njila e situam-se no entre-Kwângu-Kwîlu. Várias aldeias Ambûndu são oriundas desta região, nomeadamente, Pênde, Suku, Sôngo, etc. A presença proto-Njila é inevitável, como aliás testemunham os *kilômbo*: são Mayaka e Pênde/Pîndi. (ii) Todas estas populações possuem dois mitos de fundação do mundo. Por um lado, está no centro dessa existência um Deus que se confunde com o primeiro *herói civilizador* Kôngolo ou Me-Kôngo (Vansina, Heusch, Sturyf, Mertins, etc.). O mundo que ele cria não é natural, mas cultural e político. Por outro lado, este Deus exerce uma conquista não só no seu povo, que ele ‘cria’, mas exige ‘observância’ das normas às suas criaturas (Heusch [2000] fala da criação da cultura política).

*b) Còkwe e as dissidências no império Lûnda*

As divisões surgem no século XVI, inicialmente com os Còkwe (sob comando de Cinguri) que irão entrar em consecutivas expedições de conquistas para as regiões ocidentais, na parte do Sul: uma razão é por causa da fertilidade das terras ocidentais, rica em hidrografia e cultivo de terras e para o gado; a outra razão é que a presença dos Europeus, que é orquestrada como uma ‘fonte’ de comércio frutífero, irá interessar alguns Estados pertencentes à Lûnda (e que seguirá o exemplo de Cinguri).

As migrações còkwe (Lima, 1969; Martins, 1997; Bastin, 1982; Westiâu, 2006) em Angola que, muito provavelmente, seriam no fim do século XV: “o caçador Cibind Iruung que se casa com Ruej ya Konde, criando assim o descontentamento de Cinguri” explica dois factos históricos: (i) dissidência no Império Lûnda, que segundo os autores datariam dos séculos XVI e XVII; (ii) a fundação da sociedade Cokwe que proporcionou uma expansão que se prolongou até ao século XX (Miller, 1969). Mas tudo começa com a ‘destituição’ de dois ‘irmãos’, em relação à única irmã:

Kònde amaldiçoou seus filhos, assim como as suas descendências; deserdou-os e proclamou que doravante a sua filha suceder-lhe-á. Quando sentiu a morte bater à sua porta, confiou ao seu irmão a bracelete, símbolo do poder, recomendando-o de a transmitir a Lueji. Kònde foi enterrado debaixo do rio. Sakalende, seu irmão, convoca os Nobres (Tubùngu) que vão ratificar a decisão do defunto<sup>400</sup>.

Até 1900 os Còkwe estavam fora do alcance da administração colonial, pois nos tempos da ocupação o litoral interessou os exploradores, de maneira que os Còkwe e os Lûnda vinham negociar no litoral através das caravanas. Uma das provas seria a menção do etnónimo Còkwe no final do século XVIII nas suas trocas com os negreiros atlânticos, que vêm de Luwânda (Henrique, 1997). Depois da conferência de Berlim, a territorialização teve uma grande resistência por parte das caravanas Còkwe e Lûnda. Também, as populações Còkwe (Mbûnda, Ndêmbu, Luciaze, Luvale, etc.) eram organizadas militarmente (em kilômbo), de maneira que a sabedoria ancestral lembrava-nos que: “Ngeji kexi kwîmba alyoze kakutawiza”. Quer dizer “o visitante só acompanha as canções, e nunca as dirige”.<sup>401</sup>

<sup>400</sup> Versão de Duysters citada por Luc De Heuch, 1972; Batsíkama, 2010.

<sup>401</sup> Este provérbio quer dizer que “podemos negociar com o visitante nas nossas terras; mas não se pode permitir que ele se intrometa nos assuntos públicos”.

Se verificarmos, através dos princípios do avunculato, dar-se-á conta de que as populações como Luvale, Mbûnda, Lwêna, Luciaze, Ngangela<sup>402</sup>, etc. seriam os Lunda ocidentais destacados nestas expansões. Ora, são as mesmas populações que mostraram maior resistência de penetração nas suas terras, tal como vamos mencionar nos diferentes casos (Henrique, 1997: 442-443)<sup>403</sup>: (1) As populações Bangala, Maxinji e os Masongo/Minongo compunham o ‘cordão ocidental’, que impedia as invasões oriundas de Luwânda via o rio Kwânza; (2) Balwîmbe, Babûnda e Banyêmbe constituíam o ‘cordão meridional’, para impedir a invasão dos postos militares da Huila, já no fim do século XIX.

### c. As Revoltas de Leste e os Còkwe

As terras dos Còkwe eram, em grande parte as terras dos Mbângala, dos Umbûndu e dos Ambûndu. As primeiras invasões Còkwe, que datariam dos séculos XVII e XVIII, coincidem com dois grandes factos: (1) a mwêne Ñjîng’a Mbândi busca os mercenários Bangala e Masôngo no Sul de Matâmba; (2) os Yaka, que irão invadir o reino do Kôngo, entram pelo Mbata, oriundos de Leste (Suku, Pende, Pindi, Tsâmba, etc.). Ora, destas populações, quer em mwêne Ñjîng’a Mbândi quer com os monarcas kôngo (1665 e 1710), é justificável a presença das famílias Còkwe entre os Kôngo, os Ambûndu e os umbûndu. Jan Vansina desenvolve, a partir da confrontação dos dados, a expansão Còkwe para Ocidente, por razões comerciais, nos séculos XVI-XIX (Vansina, 2004; 1993; 1976) e nós tentamos indicar que estas relações poderiam datar da idade de Ferro Ocidental (Batsîkama, 2010; 2011).

---

<sup>402</sup> Em relação a Ngàngela, já comentamos este aspecto, e retomamos a nossa tese. Para indicar as suas origens, os Còkwe dizem (Bastin, 1982: 273): “*ku Ngangela tangwa cicamene (...) Ku Luanda cangoloshi*”. Eis a tradução votada: NGANGELA, onde o sol nasce e LUANDA, onde o sol vai dormir. Vejamos a etimologia do termo. Ngàngela: de *N*, de *gànga* e de *la*. O primeiro é prefixo, o segundo a raiz e último o sufixo. Albino Alves (com o *Dicionário Umbûndu*) e Adriano Barbosa (com o *Dicionário Còkwe-Português*) escrevem que o verbo *ganga* significa brilhar, cintilar, propagar o fogo da vista (ou olhos) e ser cruel. O sufixo *la* (hala) marca a acção. Assim, NGANGELA significaria *onde se faz muito Sol*, sendo o Sol o fogo primitivo, como reza a lenda. Pois Sol passaria a significar ou designar a “região do Sol nascente”, o que implica que *Leste* seja apenas um dos sentidos. No entanto, como região, confine a IKO, KOLA, LUNDU e MBÂNGALA, porque tem sentido de proveniência, da origem do Sol.

<sup>403</sup> Baseando nos relatos de viagens: Joaquim Ribeiro da Graças, 1854-1858; 1890; David Livingstone, 1857; Lazlo Magyar, 1859; Capelo e Ivens, 1881; Serpa Pinto, 1881; Henrique de Carvalho, 1890, 1894-1895.

Réné Pélissier (1997) e Isabel Castro Henriques (1997) apresentam-nos informações suficientes sobre as campanhas, as caravanas e revoltas dos Còkwe: Quiboco – que é a região onde nascem os rios Kasayi, Kwângu e Kwîlu – passava a ser a ‘ponte’ entre as terras lûnda e o litoral. De acordo com as nossas consultas em alguns arquivos (AHA, AHU, AHM, etc.), as conquistas portuguesas nas terras ocidentais dos Còkwe eram efêmeras – tal como nos Humbe no princípio do século XX (onde encontramos as famílias guerreiras còkwe) – pois os Còkwe reconquistavam as suas terras, logo a seguir. Joseph Miller (1969) dedicou uma monografia para, detalhadamente, estudar as dinâmicas da expansão destas populações face à colonização portuguesa, durante um meio século (1850-1900).

Visto que os Còkwe e Lûnda disponibilizavam de uma mão-de-obra eficiente e resistência em trabalho físico, a administração colonial aproveitará destes valiosos homens, mas antes exprimiu a intensão de celebrar tratados de cooperação e de Protetorado entre Portugal e Lunda<sup>404</sup> (ver os anexos: o Tratado #A/3). Apesar destes tratados terem chegado até nós apenas na versão portuguesa (o Tratado de Simulambuco, também), o que é de facto curioso e suspeito<sup>405</sup>, importa salientar que interessa-nos por agora citá-los para explicar como a penetração se foi instalando de forma pacífica nos espaços dos Còkwe e Lûnda. Apenas nas cortes principais se aplicava esta cortesia, pois nas terras distantes das cortes Lûnda e Còkwe, haviam sempre tentativas de ocupações militares e aproveitamento da mão-de-obra eficaz e resistente destas populações.

#### **iv. Reinos dos Umbundu**

##### *a) Fundação dos reinos*

Provavelmente antes do século VII a.C., os Mugahângala<sup>406</sup> (adiante Mbângala), oriundos das regiões setentrionais do Zimbabwe, ocupam o Sudeste de

---

<sup>404</sup> Citando Henrique de Carvalho, há tratados entre as autoridades Lûnda, em geral, e os Còkwe, que são representados por Mwati Sênge e outros Mwana Ngâna (Carvalho, 1890: 225-228).

<sup>405</sup> Por norma o Tratado é sempre escrito em duas versões, nas respectivas línguas dos signatários.

<sup>406</sup> Talvez seja por isso que os Ngângela (grupo sociocultural angolano) identifiquem a sua origem a Leste (Batsíkama, 2010: 66).

Angola. Foi nessa região que se terá posteriormente formado um dos primeiros Estados (Posnansky, 2010, 591) pré-coloniais angolanos<sup>407</sup>.

De acordo com a linguística comparada, a conquista de !Kaund (adiante Kawûndu) pelos Mbângala ter-se-á efetivada em quatro fases<sup>408</sup>: (i) a primeira fase consistiria em contactos frequentes entre os povos, com fins comerciais, o que paulatinamente sequenciou o intercâmbio cultural; (ii) a segunda fase, como atesta a pintura rupestre e algumas palavras já trocadas, consistia na invasão dos Mbângala, tecnologicamente superiores, numa região potencialmente fértil (que desenvolvem), terra constantemente fertilizada pelos rios e fortemente acolhedora.<sup>409</sup> Mas também terra ocupada com densidade muito fraca; (iii) a institucionalização da amizade parece ter sido possibilitada, ainda com reservas, em ambas partes (apesar que se assinale mais no lado dos Kawûndu): (a) os casamentos exogâmicos e eventuais ou casamentos meramente rituais, entre os dois povos, legitimavam até certo ponto aos descendentes dos invasores reclamarem os direitos fundiários; (b) a rejeição dos Kawûndu nas questões fundiárias permitiu que se criassem ‘locais reservados’, ainda que a superabundância populacional dos Mbângala venha integrar os oriundos de Kawûndu nas novas estruturas territoriais e administrativas; (c) a criação de Kawûndu’a Mbângala, como novo ‘país’ na região situada entre a região contida entre as nascentes de Kwânda e as nascentes de Zambeze e Zaire. O termo de Kawûndu’a Mbângala ainda é lembrado pela memória Kwepe, Lûnda/Côkwe, Umbûndu, com o termo: Lûndu Mbângala/Sêngwa (Ogusengesi<sup>410</sup>). Os Kakôngola de Caprivi (Namíbia) identificam Rûndu Mpângyile<sup>411</sup> (atual província namibiana de

<sup>407</sup> “O professor Guthrie..., a partir das 2400 series de radicais assim identificados, constatou que 23% eram ‘gerais’, isto é, caracterizavam-se por uma grande difusão em toda a área bantu, enquanto 61% eram ‘específicas’ de uma área mais restrita. Com base nas séries gerais, ele estabeleceu um ‘índice do bantu comum’, que indicava a percentagem das palavras ‘gerais’ presentes em qualquer língua bantu. As isoglossas (ou linhas que unem os pontos correspondentes às percentagens idênticas ao bantu comum) assim obtidas, delimitavam uma zona nuclear – onde a taxa de presença era superior a 50% – situada nas terras ervosas do sul da floresta do Zaire, região banhada pelos rios Zambeze e Zaire. Foi nessa área nuclear que Guthrie supôs ter-se desenvolvido o proto-bantu, que a partir daí se expandiu ou se fragmentou.

<sup>408</sup> Baseamo-nos fundamentalmente nos trabalhos de Luc de Heusch publicados desde “*Le roi ivre...*” (1972) até “*Le roi de Kôngo et les monstres sacrés*” (2000). O neo-estruturalismo que este autor vai estabelecendo, permitiu-nos compreender quatro fases (Batsikama, 2010:225-240, 317-349).

<sup>409</sup> Nos ‘rituais da fertilidade’, que se associam à ‘personalidade do rei’, esse facto é simbolicamente lembrado.

<sup>410</sup> Ogusengesi indica a “colina onde governou o mítico herói Ngobe”, da linhagem dos Aakwankala (Kawûndu) e tal se verifica em Rundu (e mesmo Caprivi/Namíbia). Era do clã dos bois, Ngo[m]be.

<sup>411</sup> Os mitos da criação do cosmos, do homem, da sociedade e da coroação do rei entre os Owâmbu e Ondônga (na Namíbia) certificam isso largamente.



Rundu). (iv) a última fase é a da força. É dessa fase que todos os especialistas falam na ocupação dos ‘proto-bantu’ nas zonas onde hoje se localizam os seus variados descendentes Bantu centro-meridional.

Kawûndu’a Mbângala levará aproximadamente três séculos para fortalecer as suas instituições. Nasce aqui uma civilização sedentária, baseada na pesca fluvial, agricultura e domesticação de alguns animais... mas a caça prevalece ainda. Os Kawûndu descontentes dessa nova união – ainda que estejam incluídos – isolam-se nas regiões distantes dos rios.<sup>412</sup> As linhagens oriundas de Mbângala assumem as funções sociais ligadas às ‘forças armadas’ ou ‘forças fundiárias’, e delegam nas ‘linhagens de Kawûndu’ (Rûndu) as funções de execução das decisões tomadas (Vansina, IV-2010:645). Até este ponto, encontramos duas funções cuja administração estará na base de outras divisões.

As ‘forças armadas que eram, simultaneamente, forças fundiárias’, serão divididas em ‘forças armadas’ e ‘forças da legislação’, que, na gestão da terra, agiam em conjunto. Surgiria, porém, o primeiro líder do Kawûndu’a Mbângala, conhecido como Tsînga ou Katsînga Kawûndu no Norte de Namíbia (os reinos de Owâmbu e os de Kawûndu). Katsînga significaria, ‘eleito por todos’, ‘desejado por todos’ (Batsîkama, 2011: 119, 243-244), ‘sagrado por todos’ (Salokoski, 2006) e era da linhagem dos executores, Kawûndu. Esses dois nomes associam-se às seguintes vertentes: as linhagens de Kawûndu ainda detêm as prerrogativas – nesta época ainda – sobre as terras, porque lhes pertencem na maioria; o novo sentido de ‘Katsînga’, que é da língua dos Mbângala (dos reinos de Owâmbu), já estava presente no termo *Kawûndu*, ‘Mãe da origem’.<sup>413</sup> Importa salientar que, se os Kawûndu conheciam melhor os locais, é porque as terras pertenciam aos seus ancestrais. Desta feita, institucionaliza-se a origem do ‘líder executivo’: (a) deve pertencer a uma das linhagens de Kawûndu; (b) deve integrar a família dos Katsînga, oriunda dos Mbângala. Mais tarde, Katsînga passará a ser linhagem separada dos Mbângala e dos Kawûndu, ainda que oriunda inicialmente dos dois últimos.

<sup>412</sup> Nos rituais das chuvas, invoca-se a personalidade de Mangûndu (primeira rainha, ou primeiro Ser-humano que Deus criou).

<sup>413</sup> Nos Owâmbu, conta-se que a mãe de Origem, Nîilwa, terá sequenciado a linhagem dos *Aakwanîlwa* (Salokoski, 2006:65). Importa observar que a mesma linhagem sequenciou a linhagem de Nangômbe.

Provavelmente nessa época estrutura-se o modelo das funções públicas: (i) os Mbângala assumem as ‘forças armadas’, a ‘legislação’, e desempenham as atividades agrícolas e a pastorícia; (ii) os Katsînga assumem o ‘Poder Executivo’ e desenvolvem as atividades de recolha/caça; (iii) nasce uma função que junta os Kawûndu e os Mbângala: ‘forças fundiárias’, que intervêm na ‘legislação’ e que consagram os Katsînga (eleitos), como é ilustrado no ritual de *Upuule Oshilongo*<sup>414</sup> (Salokoski, 2006:16), ou mesmo no ritual ‘*Okulia ekôngo*’ (Lacerda, 1845:488) dos Mbângala, eminentemente caçadores com horticultura de gado.

A estruturação territorial possibilita também: (i) que o local dos Kawûndu se mantivesse sempre no Sul, porque ao criar esse ‘país’, o Kawûndu original ficou para o Sul e a institucionalização da amizade obrigou a manter relações com o Sul, (ii) que continuasse o domínio dos Mbângala e dos Kawûndu<sup>415</sup>, para salvaguardar os direitos fundiários das terras já ocupadas (Kawûndu), e das terras por conquistar (Mbângala). Este território – onde as instituições estavam concentradas – era chamado ‘Integridade’; (iii) os Mpângala passarão a ser conquistadores e ocuparão terras setentrionais do bloco. Nesse sentido, serão considerados de Mpânga aqueles que têm o poder de conquistar outras terras/povos (pela força ou pela amizade).

O título de *Omwêne ogu’oshilôngo* (Salokoski, 2006:66) surge entre os proto-Owâmbo (Mpângala), muito provavelmente no século IV ou III a.C., para significar o ‘Katsîng’a Kawûndu’ eleito para assegurar a economia (produtos da terras). Feti ou Osi (McCulloch, 1952; Hambly, 1934) seriam uma das provas disto. Essa datação remete-se às funções/instituições de *mwêne* (Batsîkama, 2010). O primeiro a levar esse título terá sido o ‘descendente (direto) da rainha Nangômbe’. A domesticação de gado, bovino<sup>416</sup> marcaria uma época de *Mwêne* (Batsîkama, 2010:317-319), e a arqueologia das cerâmicas e a linguística comparada estão convergentes em duas épocas diferentes: (i) o século IV antes de Cristo, se analisamos os termos ligados ao

<sup>414</sup> O mesmo ritual, com o semelhante significado entre os Kôngo, é *nzo’a longo* (Van Wing, 1921).

<sup>415</sup> A Tradição junta Ngandjera e Khoe Khoe, nomeadamente Magundu ya Ndjalo e Indjana. Salokoski atribui *Magundu* a uma origem herero e *Indjalo* de origem Khoe Khoe (2006:90).

<sup>416</sup> **Boi** tem um radical *gômb-*, *gumb-*, *tumb-*, *lômb*, *lumb*: (1) deixar a sua aldeia por um instante, expatriar, ir conquistar; ir buscar comida ao ‘bosque’ ou à floresta; (2) instalar-se depois de uma caminhada, acomodar-se depois de uma viagem, distanciando-se da família. A cultura de bovino está associada à ‘cultura de posse’ dos Mpângala, em relação aos Kawûndu, como atestam várias pinturas rupestres; (3) *tumb-*: pressentir fome, escassez da comida, provocar a seca com o “queimar da ‘floresta’ a fim de apanhar os animais de pequeno tamanho”. A lenda de Kalûmbu (Kalômbo, para os Kuba e Luba) entre os Còkwe/Lûnda confirmaria isso (Batsîkama, 2010:243). Ao mesmo tempo, o radical *hômb-/gumb-* relaciona-se com *forno*, *colina* e *caça* (do boi?).

“cofre/panela em cerâmica onde se conservava os crânios dos *mwene*/suas funções”<sup>417</sup> e (ii) o século III a.C. (Phillipson, II-2010:754). Como era de se esperar, a estação arqueológica de Kalûndu (Gundu e Ndonde) e das grutas da região de Chirûndu, no vale do rio Zambeze, parecem mais convergentes (Phillipson, II-2010: 770, 766 e 755). Isso vem, mais uma vez, corroborar a origem norte-oriental do Kawûndu Mpângaliye, em relação ao país fundado (Mbângala).

Quem nos fornece dados interessantes é Samuel Chiwale (2008), que esteve na frente de combate durante várias décadas, e que conhece bem estas populações, por pertencer, também, ao grupo societário em questão. Na opinião dele:

Os Ovimbûndu dividem-se em distintos subgrupos que, em tempos idos, prestavam vassalagem aos soberanos do Bailundu; a oeste temos os Mbi, os **Pinda**, os **Sele**, os **Sanji**, os **Ndombe** e os **Handa**; a sul, os **Kakonda**, os **Kaluquembe**, os **Nganda** e os **Ngalangui**; no centro, os **Mbalundu**, os **Wambu**, os **Ndulu** e os **Viyé**<sup>418</sup> (Chiwale, 2008:14).

Começamos por apreciar a lógica com que Chiwale apresenta essas populações. Com efeito, se partimos da sua localização e no contexto que apresenta Samuel Chiwale, podemos observar que o seu *Oeste – Centro – Sul* constitui a uniformidade das paisagens<sup>419</sup> dentro do mesmo espaço geográfico,<sup>420</sup> isto é, uma

<sup>417</sup> No nosso trabalho de campo (em 2008-2010) recolhemos 109 termos ligados a fraternidade; relações entre os cunhados, rituais de passagem, rituais de casamentos, os penteados e seus significados, dos adultos e no exercício de funções sociais, chefe/líder, relações de aldeias, rituais relacionadas aos ancestrais, cerimónias fúnebres, etc. Na base das análises chegamos a esta data, comparando com a “arqueologia da cerâmica africana” (Janmart, 1953).

<sup>418</sup> O bloco de Viyé terá sido formado em Estado pelo caçador dos elefantes (Viyé) que no vale de Kwânza simpatizou-se com as terras das populações Sôngo, onde ensinou estas últimas a caçar. Casou-se com a filha do chefe religioso (chefe das terras), e esta teve o filho Ilûndu, o fundador do reino de Viyé. Em relação à data, há duas opiniões: (i) a ocorrência aconteceria antes ou por volta de 1750; (ii) estaria nesta narração duas datações: primeira, o Viyé é uma histórica instalação das populações entre os séculos IV e VIII da nossa Era. A segunda: Ilûndu será uma recente história – que a linguística dataria dos séculos VIII-IX – relacionada com a fundação do Estado de Ilûndu nyi Sênga (muito reportado pelos Còkwe), mas é a mesma história que a do Wambu e a de Mbayi Lûndu (Batsíkama, 2012:267).

<sup>419</sup> Paisagem designa: (1) um conjunto de estruturas naturais e sociais de um determinado lugar no qual se desenvolve uma intensa inter-actividade entre os constituintes naturais, assim como nas relações de diferentes ordens entre os seres humanos com a natureza; (2) tudo que se aperceba por via de sentidos humanos (audição, olfacto, tacto, visão...) como elementos naturais, nomeadamente montanhas, rios, lagos, mares, flora, fauna, etc; (3) todas realizações humanas como pontes, auto-estradas, edifícios, recintos desportivos, etc., pois se trata de uma composição momentânea. Assim sendo, temos aqui duas “classes” de paisagens: natural: rio, lago, montanha, seres animais; e cultural: a transformação da natureza pela acção humana, como os bairros, pontes, canalização de água, etc. O termo é aqui empregue nesses sentidos todos (cf. Campelo, 2013).

<sup>420</sup> Trata-se aqui de um espaço construído pelo Homem, que o transforma constantemente, à mercê das suas necessidades e aspirações. É a dimensão espacial do social, onde as sociedades são construídas como núcleos organizados e separados pela definição e grau das suas relações com a terra habitada. O

unidade civilizacional, como aliás outros especialistas notaram antes de nós.<sup>421</sup> Somente nesse contexto poder-se-á compreender o Oeste (Norte) – Centro – Sul, e essa disposição geográfica justificar-se-ia tendo em conta a localização de Mbayi Lûndu, aqui concebido como *Axi mundi* (centro):

- 1) PINDA: deriva do verbo *pinda* ou *yinda*, que significa arrumar ou fazer as tranças do cabelo. O termo *pinda* quer dizer *à beira do mar* ou ainda *ao bordo*. De acordo com as informações locais, *yinda* (que é variante de *pinda*) significa “vencer uma batalha e domar os vencidos” (Da Silva, 1966: 604), nas montanhas do Lombinda (Lu-Pinda<sup>422</sup>) e o rio Katumbêla.
- 2) SANJI: *sanja* significa geralmente “manifestar o seu poder físico, a força física”, e diz-se que deste local “...saiu o Jaga Kasandj para apoiar mwêne Njînga Mbândi”. Embora esta versão não difira muito daquilo que apresenta António Cadornega ([1680]1940: 94, 278, 326, 491), é interessante ver as descrições que dão Hambly (1934) e McCulloch (1953). Os Sanji poderão ter ligações com os Lûnda, Batsâmba (Struyf, 1948: 351-390).
- 3) NDOMBE: deriva de *pômba*, *yômba*, que quer dizer *domar, vencer, conquistar* (Da Silva, 1966:64). Carvalho apresenta estas populações como “habitantes de *cima*” (Carvalho, 2002b: 55, 73), em todas partes que ele os localizou entre os Umbûndu, em blocos unitários.
- 4) HANDA<sup>423</sup>: H. Baumann escreveu: “O grupo Ambo, assim como os Ngonga, os Ndonga, os Houmbé, os **Handa** e os **Ndômbe**... marcam a

---

espaço geográfico contém paisagens naturais (rios, planaltos, planícies e etc.) e culturais (casas, avenidas, pontes, etc.). Pelo facto do espaço geográfico ser ocupado e organizado pelas sociedades humanas, é necessário o estudo de cada formação histórica e social (Campelo, 2013).

<sup>421</sup> Baumann; Hestermann, (1957[1948]: 147-171; Hambly, 1934; Hauesntein, 1963: 47-120; McCulloch, 1953.

<sup>422</sup> Essas montanhas não foram identificadas por nossas fontes orais, nas diversões regiões incurcionadas. Mas, uma explicação, fornecida por Domingos Kanyôngo, informa: “Os Pinda habitavam entre as montanhas Lu-Pinda e o rio de Katumbela, na actual Benguela. Eles protegiam, como nos foi várias vezes contado pelo nosso avô, o país nas montanhas contra a penetração dos Kyaka (provavelmente os Jagas), que eram soldados reais do Mbalundu... e que se revoltaram. Protegiam o país contra as intrusões a partir do rio navegável de Katumbela” (Batsíkama, 2011). A ver bem, no seu depoimento, encontramos uma ligeira confusão sobre este país, que os Pinda protegiam. Mas compreende-se que estes valorosos Pinda sejam guardas de fronteiras entre as subdivisões internas dos Umbûndu, assim como em relação aos seus vizinhos. Recolhemos este dado em 2006, portanto antes da publicação do livro de Chiwale (2008). Logo isso parece explicitar a eventual discrepância das informações: Chiwale fala dos *ovimbundu* a partir da sua experiência de Huambo. Ora, os nossos informantes falavam dos *Pinda/Umbûndu* como populações de Benguela.

<sup>423</sup> Rosa Melo escreveu um interessante trabalho sobre *Identidade e Género entre os Handa no Sul de Angola*, publicado em 2005 pela editora Nzila. Na sua acepção, os Handa constituiriam uma unidade à parte, diferente e fora do contexto Nyaneka-Nkhumbi. Curiosamente os Handa (do seu estudo) localizam-se entre as províncias de Namibe e Huila. Com as observações de Samuel Chiwale compreende-se que possivelmente o epíteto de ‘tribo’ terá originado múltiplas contextualizações. Hânda, por exemplo, seria um conjunto de populações cuja apelação surgiria de um topónimo que

transição entre os Hereros e os Mbundu tanto linguisticamente como do ponto de vista da civilização”.<sup>424</sup> Tratar-se-ia aqui apenas das populações que habitam os territórios fronteiriços.

De acordo com essa lógica, no centro temos:

- 1) MBAYILUNDU: O local é Mbayi Lûndu, e as suas populações são Ova-Lûndu, que passaram a ser chamadas de Ba-Lûndu. Fundado pelas famílias Ngôngo e Sâmbu, oriundas de Leste<sup>425</sup> e pelas famílias Pîndi e Sumbi, oriundas de Norte, Mbâyî Lûndu é: (i) lugar de amizade/dos ancestrais; (ii) lugar de ‘refúgio’. Mbayi é o local administrativo ligado à *justiça*, de modo que significa genericamente ‘Corte’, isto é, Ombala (Hauenstein, 1963: 47-120). Ñlûndu, como já vimos, é o país das origens, não só entre os Wâmbu, mas, sobretudo, quase todos os Bantu mencionam Lûndu como ‘ponto de partida’. De acordo com tradições ainda familiares aos nativos da província do Huambo<sup>426</sup>, conforme observou Samuel Chiwale, Mbayi Ñlûndu era o local em que se encontrava instalado o órgão administrativo central dos Umbundu. Este local de governo é a ‘imagem do poder’<sup>427</sup>, a cujo exercício se submetiam os ‘reis dependentes’ (por meio do pagamento de impostos), apenas (ou fazia parte de) um território chamado Luvêmba.
- 2) WAMBA (Huamba, Huambo) significa *fixar-se*, e designa o epicentro dos ancestrais. Por si só o termo designa algumas vezes os ancestrais (mortos) e seu pacto com os habitantes da terra (vivos). *Wâmba* era o local de reunificação das populações oriundas de outros cantos do território umbundu. Em lyumbundu expressão *kohale* quer dizer *antigamente*. Utiliza-se ainda, embora raramente, *kohama* ou *kowâmba*. Este último termo é sempre evocado no tribunal como forma de prestar juramento de fidelidade às normas e costumes dos ancestrais.
- 3) NDULU: Quase todos os informantes que contactamos nas regiões do Sul acreditam que *Andulu*, que hoje designa apenas uma cidade de um município, constituía a base das ‘forças armadas’ Umbundu, responsáveis pela protecção da integridade de Mbayi Ñlûndu. Este exército dividia-se

---

localizava seu ‘espaço’. Contudo, eles não deixam de ter laços fortes com as populações que Estermann chamaria de Nyaneka-Nkûmbi.

<sup>424</sup> «Le groupe Ambo y compris les Ndonga, le Houmbé, les **Handa** et les **Ndombe**... marque la transition entre les Hereros et les Mboundous aussi bien linguistiquement que du point de vue de la civilisation». *Ovi* ou simplesmente *Vi*, prefixo marcando o plural em alguns dialectos de Kôngo-dya-Mpângala, e equivale noutras regiões a MI ou BI: *Ovindele*= omundele, os brancos; *Ovilimbu* = obidimbu, os macacos.

<sup>425</sup> Presume-se que esta origem seria do Império Lûnda, com misturas com as populações Jing/Dzing, oriundas dos Muhangala (do Tsodilo Hills e de Botswana e Zambia).

<sup>426</sup> Em quase todos seus municípios investigados a informação pareceu-nos unânime.

<sup>427</sup> Georges Balandier apresenta-nos uma teoria interessante sobre as imagens do poder e os seus locais de exercício e de reprodução. Ver *Pouvoir sur scène* (1978).

em: (1) guardas da realeza, os grupos de soldados ou funcionários ligados à segurança de Ombala (Hauenstein, 1963 : 67, 84-86); (2) polícias prisionais, que tinham como tarefa ‘conduzir o prisioneiro/ekôngo’ ao tribunal. Nesse aspecto (i) o *ekôngo* é aprisionado e julgado para a formação da culpa e sentença pelo *hôngo/tribunal* (Da Silva, 1966:458); (ii) a interferência de Nyaneka como senhor dos *nkûmbi* (prisão) é tardia, já que tudo indica que no princípio esta tarefa competia apenas aos Nkûmbi, uma vez que *umukumbi* significa ‘antigo cepo para os presos’. E, é sinónimo de *ndulu*.

No Sul temos:

- 1) KAKONDA: de acordo com alguns falantes de Iyumbundu, o termo significa local da primeira unificação das populações caçadoras, e se encontra no Ombala. Geralmente, Ka, prefixo locativo; e *kônda*, isto é, uma família típica das *mulembeiras*, além de recordar que o ‘rei’ dos Kakônda residia em Kaluñkêmbé (Hauenstein, 1963). Se consideramos, pois, Kakônda como designação genérica, veremos que foi em Kaluñkêmbé que se localizava o grande Ombala (capital).<sup>428</sup> O significado do próprio termo indica que seria aí o *Axi Mundi* dos Kakônda. O prefixo Kalu significa lugar de, terra de; e **Kêmbé**, de acordo com Albino Alves,<sup>429</sup> significa paz, tranquilidade. Com este significado a versão kôngo seria *ñkâlu ñLêmba*, ou *ñkâlu yêmbé*<sup>430</sup>, cujo sentido é ‘terra da paz’ ou ‘lugar de tranquilidade’. A *mulêmbéira* aí é chamada de *olêmba*, sinónimo de *ukêmbé*. Samuel Chiwale também nos lembrou que na tradição antiga a *mulembeira* era ligada ao poder político/secular<sup>431</sup> naquela localidade. Na tradição oral o poder do rei Katyavala está ligado a *nkôndo*, árvore que apazigua os homens de Kalulêmbé (Kaluñkêmbé). Katyavala Mbwiła chamava-se Nkônde para os Umbundu, Cókwe e Lûnda. Nos Kôngo, Kakôndo pertence à linhagem dos Nzînga, logo, ocupa a parte do Sul na organização territorial, tal como já abordamos.

<sup>428</sup> Conferir a imagem e os suportes materiais do poder em Balandier, 1978: 132

<sup>429</sup> A propósito de *kêmbé* e *lêmbé*, Albino Alves fornece as mesmas definições. Ver os termos (artigos) no seu *Dicionário etimológico Bûndu*, várias vezes citado.

<sup>430</sup> Yêmbé: Paz (*biyêmbé*), Alegria (*biyêmbé*); Pomba (*yêmbé*), mas também pobreza (*buyêmbé*). No sistema metafísico muntu-angolano, existe *bu-mputu* e *bu-yembe*, como dois tipos de pobreza diferentes na sua forma: a primeira é figurativa, e a segunda é literal: *buyêmbé* significa ‘perda dos haveres’ ou ‘roubo’, de alguém que foi roubado e que fica privado de algo. “Biyêmbé kala kayânga buyêmbé”, quer dizer “a Paz tem alto custo” ou, literalmente, foi pago um alto preço para se alcançar a Paz. Inclui a ideia de “deu-se tudo o que se tinha em troca da Paz”, razão pela qual *bi-yêmbé* (Paz) está correlacionada com *bu-yêmbé*.

<sup>431</sup> Na sua auto-biografia, página 16, Samuel Chiwale destaca o papel representativo da *mulembeira* que se encontrava defronte da *Ombala* do seu pai, enfatizando a sua ‘grande sombra’ como lugar de celebração de acordos de paz entre os populares. Seria por isto que se diz tradicionalmente que *Nkôndo* apazigua os homens.

- 2) KALUQUEMBE: As informações fornecidas por Alfred Hauenstein são suficientes para indicar a diferença entre Ombala, especificamente em Kalulembé, da mesma forma que os localiza no panorama umbundu das populações chamadas Kakônda. Hoje são *duas cidades* diferentes, nas províncias de Huila. Ora, ao situá-las em relação a Mbayi Nlundu, Ndulu (Andulu), etc., notaremos nitidamente a sua posição meridional.
- 3) NGANDA: embora não haja diferença semântica entre *hânda* e *ngânda*, convém salientar que como topónimos os termos designam dois espaços distantes um de outro. Enquanto encontramos Nganda em Huila, Hânda encontra-se no norte da província do Huambo e ainda em Benguela.<sup>432</sup>

b. As revoltas do Sul

Depois da Conferência de Berlim, a administração colonial projectou ocupar *efectivamente* as terras meridionais de Angola. Mas antes (1880), Moçamedes (província de Namibe) e Huila conheciam uma colonização demográfica considerável (Medeiros, 1976; Pimenta, 2008; Costa-Júnior, 1971). As missões católicas do Espírito Santo, por um lado, e os bóeres (brancos camponeses), reforçarão a ideia de lançar conquistas militares para sujeitar as populações. Serão ocupadas as regiões dos Humbe (1885-1886), Cubango (1886), Bié (1890), etc.

A região de Humbe<sup>433</sup> será retomada pelas populações locais em 1891, quando as populações, sob égide de Luhuna, cercaram o posto militar. Mas volta a cair, e mais tarde o major Padrel reunirá apoios de bóeres, Ova-imba e mestiços. Logo a seguir, as razias constantes dos Kwamatu no Hume, Donguena e dos Kwanyama às Ngangela e à Kakonda (1894-1896) “forçaram os governadores de Mossamedes, Marques da Costa, Silva Antunes, oficial da armana, e João Gaivão, oficial de artilharia a programar uma resposta militar. Infelizmente a Metrópole preocupada pela ocupação militar de Moçambique não aprovou o orçamento das operações militares pretendidas” (Selvagem, 1931:650-651).

Contudo, o comércio de borracha já estava instalado entre 1893 e 1900, e os postos militares eram a garantia da expansão colonial portuguesa, no controlo deste comércio: exploração exagerada de uma mão-de-obra barata, impostos exagerados

---

<sup>432</sup> Recomendamos a leitura da antropóloga Rosa Melo (2007:36-42). Em nossa expedição visitamos as duas localidades e recolhemos depoimentos que corroboram nossos argumentos.

<sup>433</sup> “Este grupo encontra-se estabelecido nos territórios a Oeste do curso médio do CUNENE, rio que no entanto ultrapassa para Este, numa faixa triangular que limita a Norte os Ambós. Esta etnia possui notável organização de chefia Jaga, à data da criação do Estado HUMBE-ONENE, formado por pastores de importante armentio e dotada de certa organização militar” (Anónimo, 1974: 164).

por parte dos sobas (até impostos de guerras anteriores<sup>434</sup>), etc. A caixa #181 do AHN em Luanda, contém vários mapas, quer de construção, ou plantas de operação, quer mapas geográficos. A partir das nossas breves análises, verificamos como doze destes mapas explicam, na região do Sul de Angola, a forma como foram lançadas as ofensivas militares contra Ekwikwi II, Mutu Ya Kevela,... e tantas outras.

João de Almeida (governador da Huila), depois de estudar a questão, irá lançar-se nesta conquista em 1908, 1909 e 1910<sup>435</sup>, uma vez que era importante garantir a *colonização efectiva*. Mas, de modo geral, as populações eram rebeldes, tal como testemunham vários autores, que passamos a citar:

Os Gambos foram, durante largo tempo, um povo rebelde, que obrigou à realização de diversas expedições para que fosse pacificado. Vivem na região de SÉ de Bandeira que tem como fulcro João de Almeida. O posto dos Gambos foi ocupado e, em 1856, juntamente com o do HUMBE, mas logo a seguir foram ambos abandonados

(Anónimo, 1974: 189).

Outro autor é da seguinte opinião (Selvagem, 1931:670):

Era, portanto, todo o Distrito da Huila, com as suas três zonas nitidamente demarcadas – Planalto, Além-Cunene e Além-Cubango – a conquistar, pacificar e demarcad. Por motivos cuja crítica não interessa ao nosso estudo, a forte expedição Roçadas, de 1907, não pudera ou não soubera realizar essa tarefa, apesar do número e qualidade excelente das suas tropas e da vasta massa de informações e itinerários que o capitão João de Almeida recolhera nos seus reconhecimentos de 1906 Além-Cunene. Todo o esforço desta coluna se limitara a penetrar no Cuamato, desbaratar-lhe as aguerridas hordas, desfazer a lenda de terror e deixar guarnecida a delgada linha de fortes de ocupação até Nalueke, num curtófolo de 50 quilómetros; de sorte que, em fins de 1907, apesar das brilhantes

---

<sup>434</sup> Geralmente, o Administrador do Districto (em acordo com o Governador de Angola) exigia que os sobas pagassem os impostos de guerra, depois da reocupação portuguesa. Como as riquezas indígenas eram bem contabilizadas, as circunscrições civis delegavam nas Comissões Municipais o cobrar dos impostos. Isto tornava a guerra ‘muito rentável’.

<sup>435</sup> “Para que a questão do Sul de Angola ficasse definitivamente resolvida, tornava-se urgente proceder à ocupação efectiva de Cuanhama e do Evale e balizar depois, por meio de postos e comandos militares – à semelhança do que se fizera em Moçambique –, as fronteiras do Sul, com a colónia alemã, e de leste, com a Rodésia. Só assim Portugal honraria os compromissos tomados no Acto de Berlim e garantiria internacionalmente a posse e direitos soberanos nos territórios do Sul de Angola que pelos tratados lhe haviam sido reconhecidos” (Selvagem, 1931: 670). Consultamos, também a caixa #15 do A.H.M., Libosa, principalmente as seguintes pastas: #5: *operações no baixo cubango em 1909*; #8: *coluna de operação no baixo 1909, relatório da coluna de operação ao Hollo e Ginga*.



vitórias recentes, o distrito da Huila reduzia-se praticamente ao magro núcleo de população branca no Planalto, confinada no seu quadrilátero Lubango-Humpata-Huila-Chibia, com duas precárias linhas de penetração para Leste e sueste que, divergindo ambas da Chibia, um, a de Leste ia pelo Quipungo até Capelongo, na margem direita do Alto-Cunene, e a outra, a do sueste, obliquava pelos Gambos e Humbe até o Cunene (Forte Roçadas) donde projectava para o interior do Cuamato a recente linha de fortes Aucongo-Damesquero-D. Luis e Nalueke, verdadeiro “ferro de lança cravado” a flanco de ovampo. Ao longo do Cunene, fechado triângulo, apenas outra linha secundária ligava transversalmente, no sentido norte-sul, o Capelongo, pelo Mulondo e Donguena, com o Humbe e Forte Roçadas.

Esta última observação de Carlos Selvagem é interessante, caso a comparemos com a forma como Samuel Chiwale descrevia as populações Umbundu. Por um lado, constituem um dos núcleos-chaves dos temíveis Jagas. Por outro lado, a geografia física das regiões que habitam, favoreceu o facto de que desenvolvessem técnicas de guerras capazes de lhes tornar extremamente defensivos.<sup>436</sup> Como podemos perceber, tratar-se-ia de diferentes hordas, que pertenciam a uma mesma família umbundu, cuja unidade – talvez seja por isso que o partido político que aqui surgiu optou pela expressão ‘União’ – corresponde às duas condições: (i) liderança, que é fundamentalmente assegurada pelos anciãos e outros suportes socioculturais que reconhecem as origens socioculturais dos líderes; (ii) consenso dos líderes dos grupos constituintes. Estas duas condições se reproduziram na fundação da UNITA, como no capítulo a seguir iremos ver.

#### v. **!Kung**

Tal como estudados pelo Padre Carlos Estermann (1956), os *!Kung* repartem-se em Quipungu, Quiteve, Mulemba, (Mulili), Mupa e Ngongolo. Tendo em linha de conta as correntes (nascentes), Quipungu (Kimpûngu), Quiteve (Kiteve) estão posicionados ao norte; Mulemba e Mulili ao centro e finalmente Mupa (Mpamba). Há ainda o topónimo Nkala, não mencionado pelo padre investigador. Esta (*Nkala*) seria

---

<sup>436</sup> Ainda que seja apenas um acaso, é curioso perceber que Jonas Savimbi desenvolve um militarismo na sua União Nacional para a Independência Total de Angola, desde 1966 (data da fundação desta União) até 2002 (data da morte do líder).

a região que terá dado origem ao termo *Ova-Kwankala* (os de Nkâla) e é considerada como a ‘região do começo’. Desta forma, a estrutura da descrição é a seguinte:

- 1) Kimpûngu e Kinteve estão ao ‘Norte’, em relação às *nascentes*;
- 2) Mulemba e Mulili estão no ‘Centro’, em relação ao bloco inteiro;
- 3) Mpamba e Nkala estão no ‘Sul’, na própria região do ‘nascente’ ou na beira de algum rio. Nessa posição geográfica encontram-se algumas ‘cacimbas’ (poços de água: *oci-dyiva* = *Ji/hala*), nomeadamente ‘Hitu’, ‘Luhangulu’, etc. que enchem curiosamente entre os meses de Agosto-Setembro.

Mas será que estes topónimos têm algum significado como ‘palavra’ e alguma importância como designação? De acordo com Russell, “a linguagem é naturalmente uma imagem do real: os nomes só são nomes porque eles denotam objectos, e consequentemente, as frases que lhes dão sentido apenas podem relacionar-se ao real sendo verdadeiras” (Meyer, 1992:54). Ora, que dados poderemos extrair de todos estes termos se tomarmos como base esta afirmação? Vejamos:

- a) Kimpûngu é constituído por *Ki*, prefixo locativo, e *pûngu*, que deriva de *hûnga*, significando ‘manifestar o seu poder, a sua força’. Assim, Kimpûngu é geralmente considerado como ‘lugar de tropeço’<sup>437</sup> dos invasores<sup>438</sup>. Há ainda o sentido de *Wûnga*, cujo significado pode ser ‘manusear a mina’. Supõe-se que os seus habitantes terão sido fabricantes de utensílios de caça, ou ainda especialistas na matéria de ferro e artes da guerra, de tal modo que Carlos Estermann assinala, aliás, um ‘gancho de ferro’ e outros objectos de ferro e de caça provenientes desse local, embora, de acordo com o mesmo autor, sejam objectos obtidos por meio de troca com os *Ambos* e *Kwanyama* (Estermann, 1956: 23).
- b) Kinteve: Kinteyo ou !Kung/’hevo designa, em princípio, um lugar fortificado, lugar de protecção e defesa, não só nas línguas dos !Kung (Khoekhoe e San), mas também em Kwanyâma e Umbundu.<sup>439</sup> !Kung *do-heyo* designa, por extensão, os guardiães das fronteiras contra as invasões, remetendo ‘as pessoas guerreiras que tratam da defesa nas extremidades dos acampamentos e demarcam as linhas das vizinhanças entre eles’. O equivalente kongo de *Mpûmbu*, isto é, o lugar de defesa onde os prisioneiros de guerra são

<sup>437</sup> Eis as formas verbais: a) separar, impedir, apartar, afastar (Alves, 1951:1164); b) rejeitar, oscilar.

<sup>438</sup> Em Umbundu, por exemplo, Albino Alves dá os seguintes sentidos: 1) esfregar, no sentido de contacto brutal entre dois corpos, isto entre os soldados que protegem a nação contra os inimigos (*pônga*); 2) reunir-se, juntar-se, amontoar-se (*pongika*); 3) tropeção (*pûnga*). Cf. Alves, 1951:1135-1137; 1164-1165.

<sup>439</sup> Albino Alves dá-nos as seguintes definições: a) *teyo*: força (1951:1475); b) *teywilo*: protecção, defesa, amparo (1951:1476); c) *teva*: estar agarrado fortemente (1951:1473).

mantidos. Kimpûngu e Kinteve dos !Kung constituem um mesmo bloco dos clãs cuja função é a Defesa territorial.

- c) Mulêmba: do prefixo Mu, que indica posseção e *lêmba* que significa (a) consolar, tranquilizar e (b) acalmar. Mas neste caso *lêmba* designa uma “árvore leitosa, frequentemente nas capitais indígenas [Umbundu] e mais nos cercados dos sobas, com alto porte e muita sombra” (Alves, 1951:492).<sup>440</sup> *Lêmba* significa ainda ‘tio materno’, ‘responsável de aldeia’ e, também, ‘cordão umbilical’ entre os Ambas. O topónimo de Mulêmba é uma plataforma de diplomacia e justiça onde se resolve vários problemas da comunidade. Significa, por esta razão, ‘lugar de Paz’, ‘lugar de Reencontro’. Nos Kôngo, a capital situava-se no Mulêmba, isto é, no Mpêmba, cujas variantes são Nsaku, Kakôngo, Mulêmba, Nlaza. De facto, o termo significa ‘lugar em busca da Paz’. Na língua kimbundu, o termo ‘lêmba’ designa o ‘tio materno’ como autoridade de várias linhagens uterinas. Na mesma língua, o verbo ‘ku-lêmba’ identifica o acto pelo qual se adquire o direito de casar uma noiva, depois de várias tentativas e acordos. Hoje, ‘ku-lêmba’ se limita a significar ‘encontrar uma solução diplomática durante as negociações (entre as famílias envolvidas) de noivado’.
- d) Mulili ou *Mu-hili*. Mu designa posseção, e *Hili*<sup>441</sup> ou *lili* é derivado de *hila* e significa (a) acumular terras, entrançar o cabelo, juntar as partes, e (b) juntar pessoas num jantar colectivo (aldeia), ou ainda convocar ‘reunião a volta da fogueira’. Por isto Mulili designa o lugar de reunião ‘durante o jantar’. Do mesmo modo, *hili* significa ‘sossego’, enquanto *Muhili* passou a designar ‘lugar de sossego’. A forma Umbundu é Muwili, Muwele, Muwela, Muwila, etc. Sempre confundido com Mulêmba, esse termo designa – especificamente – as funções do ‘tio materno’ perante suas sobrinhas noivas/noivos. Nos acampamentos designa o ‘casarão’ do ‘mais velho’, equivalente de *yîla* na Zona H (de Guthrie), que significa ‘aquele que precede’, o mais velho.

<sup>440</sup> Em !Kaudum (Namíbia) e entre os !Kung e San the Kuroka (Angola), verifica-se isso de forma bem extensa (Williams, 1991; Tötemeyer, 1978). A tal árvore parece originar-se nos Zimbabwuanos e utilizada no ritual de institucionalização da amizade com os !Kung, durante a sua conquista. O valor religioso que a árvore tem é simultânea e separadamente conhecido de ambos (!Kung e Zimbabwuanos). Os matrimónios dos homens Umbundu com as mulheres !Kung terá originado as linhagens dos Makandala entre os Nyaneka e Kuvale. Curiosamente, as linhagens que reinam entre os reinos de Umbundu são da mesma descendência (Carvalho, 2002b: 55-75).

<sup>441</sup> António de Oliveira de Cadornega fala de “*hila*”, que chama de província, onde se encontrava o rei Muzumbo Acalunda (Cadornega, 1942-III: 218). Em suas palavras, “... e da outra banda do rio Cuneni e província de o Hila, tem sujeitado com suas armas, o rey ou apontentado de Muzumbu Acalunda”. Aqui Cadornega oferece-nos um elemento chave: na Huila (Muwêla, ou Mbwêla), existia o “Chefe de Muzumbu’a Kalûnda”, termo que literalmente significa “chefe das localidades abandonadas de Kalûnda”, Kalûnda sendo aqui o Lûndu nyi Sênge, o Mbângala Nzûndu Tadi, o Kôla, etc., terras das quais se originam várias famílias fundadoras dos mais antigos do reino do Kôngo (Batsikama, 2011).

- e) Mupa: Mu, prefixo nominal, e *pā* que entre os Ngôngolo de Angola/Namíbia significa ‘ficar’, e ainda ‘fixar’, ‘colar’, ‘instalar-se’ entre os seus vizinhos Kwanyâma *hâm(b)a*. Entre os Khoisan<sup>442</sup> *Mupa* significa genericamente ‘superfície terrestre, terra’. Já entre os Nyaneka (Da Silva, 1966: 247) e Kwanyâma, povo daquele vizinho e coabitante, encontramos *–pameka* que significa colar e *–papela* que é variante de *–pamela (hamela)* e significa o instalar-se de uma família. Mupa é variante de Mupamela ou Mupambala ou ainda Mupamba, todos remetendo aos primeiros acampamentos aldeãos, com o significado de ‘aquele lugar onde se fixaram os antepassados, os primeiros habitantes’ da aldeia, aí onde se encontrou uma fonte de água e favoreceu a instalação de pessoas. Por outro lado, e de forma especializada, designa o lugar habitado pelos rapazes, particularmente os mais másculos, enérgicos e fortes. Variantes kôngo: *Mbâmba*, *Kôngolo*, *Nkânga*, *Kinkala*, etc. Curiosamente, em várias localidades nas províncias de Huila e Cunene (tanto na parte angolana, quanto na namibiana), *Mupa* é considerado como ‘país dos Ovankwâkala’.
- f) Nkala: provém de *–kala (!ka/’ha)* e significa ‘ficar’, ‘começar a ficar’ e ‘residir’, ao mesmo tempo. É um termo genérico que designa ‘o começo da aldeia’, confundindo-se mais tarde com o sentido de ‘toda a aldeia já formada’, dado que *kala* é (a) enquanto verbo: estar, morar; e ainda b) enquanto substantivo: savana, prado, planície, lugar pedregoso (*kala-kala*<sup>443</sup>), oficina, etc. O mesmo lugar leva também o nome de *Ngôngolo (!Kung)*, no dizer do Padre Carlos Estermann.

## II. Sociedade angolana e nacionalidade

### i. Estrutura social angolana: as suas origens e suas dinâmicas

As populações angolanas dispõem de mitos para explicar a sua origem social.<sup>444</sup> Considerando estes mitos na totalidade, e independentemente das suas idiossincrasias formais e estilísticas, há convergências interessantes, tal como podemos ilustrar:

<sup>442</sup> Recordemos que Khoisan constitui uma junção de Khoi-Khoi e San, uma mera terminologia científica que surge da conveniência classificatória. O termo não se verifica no terreno, nem como topónimo nem tão pouco como qualquer outra coisa na língua dessas populações.

<sup>443</sup> Alves, 1951: 250

<sup>444</sup> Importa salientar os nossos trabalhos de terreno nas populações angolanas. Publicamos em artigos nos jornais nacionais e reunimos três publicações onde constam resultados de alguns trabalhos de campos: Batsíkama, 2010; 2011; 2012. Outras bibliografias relevantes, embora muitas delas necessitam de revisão: Redinha, 1975b; Coelho, 2010a; 2010b; Estermann, 1956; 1957; Carvalho, 1989; MacGaffey, 1983.

- 1) Todas populações angolanas exploradas nesta pesquisa consideram a sua sociedade como oriunda do mesmo núcleo familiar: pai, mãe e seus três filhos (dois rapazes e uma rapariga)<sup>445</sup>;
- 2) Cada filho desse matrimónio lendário será o patrício (ancestral da linhagem) de uma série de famílias cuja estrutura organizacional fundamentar-se-ia nas relações (de cooperação/conflito) recíprocas então definidas por elas mesmas, embora circunstancialmente (Nadel, 1967).
- 3) Pai e Mãe são considerados como duas posições/extremidades de origem da sua fraternidade/sociabilidade, cujo posicionamento de cada um determina as ordens de exclusão e inclusão administrativa ou socioeconómica, que se podem verificar.

A N G O L A	AMBÛNDU	Kulu/Dûnga/Samba	A
		Ngôla/Kilwângi/Ndôngo	B
		Mujînga/Nzînga/Ngongo	C
	LÛNDA/CÔKWE	Cinguri	A
		Cyâma	B
		Rueji/ÑKônde/Mungongo	C
	KÔNGO	Nsaku/Vita/Nimi	A
		Mpânzu/Ngola/Mpângu	B
		Ñzînga/Lwêzi/Lukeni/Ñkênge	C
	!KUNG	Himba	A
		Mupe/!Jua nsi/	B
		!Kwayi	B
		Hinga (Tsînga)/Kawûndu/Ngongolo	C
	UMBÛNDU	Hômbo/Humbe/Mpanga	A
		Ondôngo	B
		Kwañkala/Kwangômbe/Hôngo	C

Da forma que agrupamos os grupos (A, B, C) indica as categorias comparativas – já suficientemente abordadas nos nossos estudos anteriores (Batsíkama, 2010; 2011) – que nos permitem compreender (depois da sua análise) dois aspectos importantes: (a) concepção da sociedade e dos actores societários; (b) essência da sociedade e papel dos actores societários em busca de equilíbrio normativo (e harmonia social).

Essa foi a estrutura pré-lusitana que, ao longo dos episódios históricos, ganhou outras dinâmicas, não só durante a escravatura e a colonização, mas acompanhou as vicissitudes do neo-colonialismo e neo-esclavagismo, na pós-independência. O que realmente mudou? O que se terá permanecido, relativamente bem conservado? Quais são as consequências? Será que os Angolanos têm plena consciência disso? Caso assim seja, como se comportam perante tudo isso? Há algumas constâncias ou indiferenças? Qual seria a estrutura social actual?

<sup>445</sup> Nesse aspecto os luso-descendentes são neutros.

Essas perguntas vão liderar as nossas análises de modo que se por um lado irão dirigir o fio de compreensão dessas sociedades locais, por outro desenha-se (quase espontaneamente) uma estrutura dinâmica, capaz de definir Angolano hoje, porque passível de definir uma plataforma social global (no contexto angolano global).

Vimos anteriormente a forma como a nacionalidade é geralmente definida. Porém, em relação á nossa pergunta inicial<sup>446</sup>, vamos construir os suportes argumentativos em busca duma possível resposta.

Essa hipótese será abordada na sociedade angolana – *ambundu*, *côkwe*, *kôngo* e *umbundu*, no contexto ‘local’ e depois ‘global’.

#### a) AMBÛNDU

O modelo da estratificação da sociedade *mbundu* – assim como o resto – enquadra-se nos modelos clássicos. Ela não difere muito daquilo que o sociólogo francês verificou na Ásia (Balandier, 1972: 86):

Most Asiatic societies possess complex social stratifications, of which the Kachin of Burma, studied by Leach, are an illustration. He sees their society as a combination of a ‘class system’ and a ‘lineal system’ in the process of being transformed, not without difficulty, into a ‘feudal system’. He distinguishes three main orders or ‘estates’ and two intermediary ones:

(1) the chiefs or lords/*du*

(2) the free men/*darat*;

(3) the ‘slave’/*mayam*;

between (1) and (2) are the aristocrats, the presumed descendants of former chief; between (2) and (3), the descendants of a *darat* man and a *mayam* woman (the *surawng*). This stratification is neither rigid nor in direct correlation with economic status. It relates to ritual distinction and political considerations.

Em relação aos Ambundu, alguns autores já abordaram essa questão (de forma mais genérica, ainda) nos séculos passados, com mais ou menos observações etnográficas, nomeadamente António Cavazzi (cf. Batsíkama, 2012: 65-69) e António Cadornega (cf. Heintze, 2007:133). Esses autores partilham – embora com ligeiras diferenças terminológicas – a opinião segundo a qual a sociedade dos Ambundu compõe-se de duas categorias sociais (classes sociais): (a) Mudinda; (b) Kijiku.

---

<sup>446</sup> Relembramos a pergunta inicial da nossa pesquisa: “Será angolanidade alguma teorização para ilustrar a evolução antropológica da nação e nacionalidade angolanas, por um lado, e fornecer, por outro, explicações sobre a pluralidade do nacionalismo angolano”?

Virgílio Coelho, por sua vez, analisou essa questão com alguns pormenores que nos interessam e permitem-nos compreender (já no terreno em Malanje, Kwânza-Norte e no Bengo) a sua funcionalidade. Curiosamente, nas nossas pesquisas de campo, notamos que a realidade não parece ter mudado tanto, quer nos locais rurais, quer nos locais urbanos, apenas há uma forte dinâmica que é importante salientar. Da nossa leitura e experiência no terreno, podemos sustentar o seguinte:

- (a) *Livres*: existem, nessa categoria, duas classes: (i) Makota. Antigamente e ainda hoje são os ‘nobres’, ‘gentes anciãs’ (Coelho, 2010: 171) e ocupam posições políticas importantes na sociedade; (ii) Madinda (Mudinda) são proprietários das terras que participam directamente na gestão administrativa e territorial da sociedade. Os Ambundu do município de Ndôngo (em Malanje) consideram Ma[n]dinda todos os autóctones que possuem a terra desde a origem da sociedade e, por conseguinte, não podem ser vendidos ou reduzidos na condição de Muleke ou Mubika, porque são da linhagem do ‘rei’ ou portadores das terras, por nascença. São pertencentes às linhagens societárias legítimas, isto é, pertencem a uma linhagem basilar da sociedade. Os Makota, também, são *ma[n]dinda*; esta denominação (Makôta) é relacionada com as funções políticas que exercem.
- (b) *Servos e Escravizados*: são os de Kijiku: (i) Aleke: “pessoas que são naturais de outros escravos e, como tais, marcados com o sinal dos seus donos, ditos ‘*escravos de quisico*’; se não forem arguidos de algum crime, ficam quase livre; ordinariamente não são vendidos” (Coelho, 2010: 176); (ii) Abika: “prisioneiros de guerra, que não só são marcados e vendidos como também sacrificados” (Coelho, 2010: 176).

Virgílio Coelho escrevia o seguinte (Coelho, 2010: 178):

A diferença maior entre os de Mudinda e de Kijikù parece-me ser de grau, já que o dispositivo que os posicionam na sociedade é estrutural e aparenta-nos ter surgido de forma natural: os primeiros são autóctones do país, os segundos são ‘gentes vindas de fora’(?), estas últimas procurando integração, factor que... poderá ter ocorrido de distintas formas.

Ainda é visível nas zonas rurais dos Ambundu – mesmo nas periferias das cidades, quer de Luanda quer de Caxito, quer ainda de Ndalatându – onde se observam com rigor estas noções. O soba *mbundu*, por exemplo, tem seus servos normalmente oriundos de famílias cujos parentes continuam a ser ‘servos’ nas outras circunscrições ou ainda, o que é ainda actual, ‘servos’ de outras famílias (Madinda,

por exemplo). Há duas formas para identificá-los: a partir das linhagens das suas mães (que não são *Madinda*) e pela, quase única linhagem do pai, são facilmente identificados. Nos dois casos, eles não são proprietários das terras. Ainda assim, valorizam-se pelo seu trabalho e sua conduta (fidelidade). Face a essa realidade, pode-se buscar o ‘sistema’ de cidadania na sociedade dos Ambundu da seguinte forma:

- i. *Jus ab Origine*: apenas os Madinda são assim considerados. No Bengo, precisamente nos municípios de Ukwa, Nambwangôngo, localizamos uma família (que aliás destacou-se na luta da libertação), que é Mujinga. São detentores das terras. Já em Malange, no Ndôngo a mesma família pertence à linhagem fundadora de várias aldeias. Em Ndalatându, apenas os Sindi<sup>447</sup> são considerados como a ‘fonte’ daqueles cuja condição humana não se dissocia da condição da terra (não se vende, como não se pode vender a terra).
- ii. *Jus Sanguinis*: Todo aquele cujo pai pertence, por via uterina, à linhagem fundadora de uma aldeia ou seus primos uterinos. Os Makota, por exemplo, eram definidos (consoante suas tarefas) a partir da localização parental dessa consanguinidade. Algumas famílias de Ngôla, Nsongo, Kilwanji são Ambundu por via *jus consanguinis*.
- iii. *Jus Solis*: os Aleke e os Abîka, porque são ‘oriundos de fora’, e sem linhagem desde os seus antepassados que foram sujeitos aos dois primeiros (*Jus ab Origine* e *Jus Sanguinis*), beneficiam, em contrapartida, de terras onde trabalham e onde constroem suas famílias.<sup>448</sup> Mas não são considerados como possuidores das terras.

Vamos partir de uma recolha de linhagens ambundu durante a nossa pesquisa:

(i) **Malanje**: Lwâmba, Kalûnga, Bôndo, Lwâka, Kela, Bumba, Kizênga, Kaxîmba, Lwânge e Huku; (ii) **Kwânza-Norte**: Kakulu, Lûmbu, Kuzu, Samba, Luhînga, Kâla, Kyâze, Ngalangându e Kapâmba e Sindi; (iii) **Bengo**: Mujînga, Xinde, Kahênga, Ndûnga, Kambala, Jihûnzu, Kazûwa, Ndele e Kôngo.

<sup>447</sup> Sindi é sinónimo de Mujinga. Geralmente os Muginga são descendentes directos dos Sindi, tidos como a Nação de Musudi (fundador da sociedade política nos Ambundu), que veio de Nordeste.

<sup>448</sup> Em Malange, nós observamos várias famílias (descendentes dos transportadores oriundos do Sul) que – não tendo família – dedicavam-se aos trabalhos nos campos dos Ambundu (Kamundongo, chefes?).



Semelhanças e afinidades em relação aos topónimos/patrónimos das linhagens<sup>449</sup>: (a) Lwâmba/**Malanje**; Samba/**K-Norte**; Kambala/**Bengo**; (b) Kalûnga e Bûmba/**Malanje**; Kakulu/Huku e Kuzu/**K-Norte**; Ndûnga e Ndele/**Bêngo**; (c) Kizênga/**Malanje**; Luhînga e Sindi/**K-Norte**; Mujînga, Kôngo e Kahênga/**Bêngo**.

O ponto (a) indica as linhagens que reclamam ser uterinas em relação às aldeias fundadoras, onde (até certo ponto) fornecem os sobas. As linhagens do ponto (b) são não só os *madînda* mas, essencialmente, fornecem os Makôta. E, finalmente, o ponto (c) é o conjunto das linhagens que não podem ser vendida nem tão pouco ser reduzidas a ‘servos’.

Numa primeira compreensão, é evidente que aqueles que fazem parte da classe dos ‘kijiku’ integram-se nas linhagens dos seus senhores, tal como já avançou Virgílio Coelho, mas importa realçar alguns pormenores: parece-nos que, embora a estrutura de parentesco não permita a integração completa dos ‘oriundos de fora’, as novas dinâmicas tentam reverter a situação; em certa altura, os *jus ab origine* analfabetos e mesmo *jus sanguinus*, sem muita escolaridade, admitem o potencial de alguns *jus solis* letrados (oriundos de fora). A sociedade aristocrática primordial será confrontada com uma sociedade capitalista, onde a tecnocracia (competência) é valorizada, e não apenas uma questão de famílias (linhagens). A concorrência (sistema do PPII) cria outras possibilidades:

- 1) A linhagem passará a ser secundária nas zonas periféricas das cidades: a implantação das escolas e missões em Keswa, Ndalatându e no Caxito permitiu que algumas ‘pessoas’ singulares (independentemente das suas linhagens ou falta das mesmas) adquiram outro ‘estatuto’ e participar na luta pela libertação. Embora a igreja protestante tenha jogado um papel preponderante, importa dizer que, essas ‘pessoas singulares’ participavam em família (irmãos, primos cruzados ou com mesmo apelido), etc. É assim que os Ambûndu de nome *Weba Dias, da Silva, Van-dûnem, Pereira, Feijó, Almeida, Inglês, ...* conquistarão seus lugares, não só no espaço *mbûndu* mas na realidade contemporânea (pós-independência) angolana. (Fig. *Lista dos signatários a favor de Agostinho Neto*).
- 2) As guerras entre os pertencentes do antigo reino dos Ngôla (Ndôngo) que enobreceu Ñzîng’a Mbândi já instalavam uma sociedade neo-mbûndu pelo seguinte: (i) os Van-Dûnem de

<sup>449</sup> Trata-se duma amostra representativa.

Baltazar que deixam de ser ‘escravos de quijico’<sup>450</sup>, por saber ler, desempenharão funções outrora atribuídas aos *jus sanguinus*; (ii) verificara-se – de igual modo – a fuga para ‘lugares desconhecidos’ dos *jus ad origine*. com o propósito de evitar exterminá-los. Essa ausência durou... e ainda durará até praticamente esvanecer-se, dando lugar a o *jus consanguinus* (Makota e mesmo Soba) sobrepor-se nas instituições antigas.

- 3) Prevalecerão novas classes (famílias no sentido europeu) em relação às classes tradicionais/patrimoniais: será por isso que o termo *jiku* (kijiku) reservado àqueles que não têm família (linhagem), passará a significar ‘família’ ou mesmo ‘linhagem’ ou ‘clã’.<sup>451</sup> A integração do ‘local’ *mbûndu* no ‘global’ angolano efectuou-se horizontalmente: por um lado, a política de ‘Assimilados’ (Matrosse, 2008: 55-69), que aparenta ser consequente aos dispositivos de uma economia escravagista (Ribeiro, 1981:139-191), por outro lado, a cidade capital de Angola ultramarina – Luanda – passara a ser a ‘Senzala’ freyeriana<sup>452</sup>, para o encontro dos novos parceiros societários da nova Angola.

Os Ambûndu que se encontram no “*Axi mundi*” angolano criarão uma concepção dicotómica do seu espaço: ‘espaço local’, porque pertence aos Ambûndu, constituiu a parte central de Angola até Luanda, centro administrativo colonial; ‘espaço global’ angolano, que será confinado a Luanda, ou pelo menos haverá uma grande tendência de associar esta cidade-capital às localidades circunvizinhas.<sup>453</sup>

Acontece que o MPLA que nasce a partir de uma compreensão freyeriana – multiculturalismo entre ‘Português’, ‘Português ultramarino’ e ‘Angolano’ – situa-se inicialmente no ‘espaço local/global’ dos Ambûndu/Angolanos. Importa sublinhar

<sup>450</sup> Nas nossas análises percebemos que os ‘escravos de Baltazar Van-Dûnem’ não eram todos eles da categoria de ‘Kijiku’: entre eles havia pessoas das linhagens que não poderiam ser reduzidas à escravatura, os Jinga, os Samba e os Ngôla, por exemplo. A metodologia de capturar os escravos pelos europeus desconhecia o sistema endógeno sobre a estrutura social das populações que faziam de escravos, como já afirmamos. Se Nzing’a Mbândi tinha escravos, estes últimos eram ‘Abika’ e ‘Aleke de kijiku’; ora Baltazar tinha escravos que eram todos aqueles que foram, infelizmente, surpreendidos e capturados, não importando a linhagem a que pertenciam.

<sup>451</sup> Chico Adão traduz: “Xiku dya Adá “Kupupa” por “clã de Adão...” (Chicoadão, 2007: 71)

<sup>452</sup> Referimos aqui o seu livro intitulado “*Casa Grande e Senzala*”, onde o autor discute o multiculturalismo, a partir de “Português”, “Africanos escravizados” e “Ameríndios autóctones” em busca do “lusotropicalismo”.

<sup>453</sup> Pode-se compreender o projecto do Executivo angolano em Setembro de 2010, que consistia em levar Luanda às dimensões de uma grande cidade: projecto Luanda Sul a ganhar mais dimensões territoriais; Catete (província do Bengo) será, também, uma parte de Luanda... que contará com apenas cinco grandes municípios. Os perímetros definidos para o efeito compreendem o ‘espaço local’ dos Ambûndu.

que, embora nasça no exílio, a sua composição humana reflecte esse espaço em vários pontos de vista: geopolítica/política administrativa.

Salienta-se que esse ‘espaço local’ dos Ambundu foi uma das retaguardas da colonização demográfica (Pimenta: 2008), com todas as concentrações do ‘espaço global’, pelas seguintes razões: (i) Luwânda receberá não só a Administração Colonial, mas também será a nova “*Axi-mundi*” da maioria dos portugueses ultramarinos (São Tomé, Cabo verde, Moçambique, etc.). Curiosamente, é esse o espaço da origem daqueles que serão militantes do MPLA; (ii) a kimbundização do MPLA, ainda que seja justificável em muitos pontos, parece menos sistematizada em relação ao da luso-tropicalização, que implica o ‘espaço global’ angolano, os ‘portugueses metropolitanos’ e os ‘portugueses ultramarinos’. Tal trajecto vertical substanciar-se-á, embora com múltiplas excepções<sup>454</sup>, na procura em Luwânda da estabilidade económica, para várias famílias locais e periféricas.

Desenhava-se um novo sistema para a nacionalidade:

- 2.1. *Jus ad Origine*: desapareceu de facto, mas permaneceu o privilégio de ser e de querer ser *autóctone*, nas entranhas dos seus suportes antropológicos<sup>455</sup>. Curiosamente, a liderança, por exemplo, dependia do apoio das instituições internas, como se justificara com ‘Kilâmba’ (Coelho, 1989: 165-183), alcunha (?) atribuído ao Agostinho Neto;
- 2.2. *Jus Sanguinis*: os escravizáveis (os de Kijiku) passaram a ter, em muitos casos, o mesmo estatuto que os *madinda*, ainda que fundamentalmente algumas instituições filtrassem essas categorias nos meios rurais, daí que *kijiku* passe a designar *nobreza da família autóctone* mbundu (Chicoadão, 2007:71);
- 2.3. *Jus Solis*: ‘os de fora’ sendo inicialmente ‘escravizáveis’, a ideia dos ‘brancos’ angolanos e dos ‘portugueses ultramarinos’ passará de: (a) colonos/não-angolanos; aos (b) angolanos escravizáveis porque ‘oriundos de fora’; e (c) angolanos por ter combatido em prol do Estado angolano; ou ainda (d) angolanos porque ‘nasceram’ em Angola (luso-descendentes e afro-angolanos), tal como rezava a Constituição colonial (e actual), e pela sua determinação na integração social. Doravante, cultiva-se um espírito de inclusão: solidariedade entre as partes. E como o colono tinha o poder

<sup>454</sup> Havia pessoas singulares ou mesmo famílias em ‘espaço local’ dos Ambundu que se desinteressavam na política do MPLA ou porque este se atrasou em chegar (em relação à UPA), ou porque a sua composição nutria pouca credibilidade para aqueles que se queriam independentes.

<sup>455</sup> Durante alguns rituais relacionados com o nascimento da criança ou a morte de algum indivíduo, renascem – embora na simples retórica ou na grandeza da Tradição (no sentido de Hampaté Bâ) – os sentimentos profundos de pertencer às terras dos seus antepassados. Virgílio Coelho mostra-o no caso dos cultos gémeos.

económico, acesso ao conhecimento/escolaridade... nessa época tecnocrata, os Angolanos por *jus solis* passaram, portanto, a simbolizar os ‘economicamente poderosos’.<sup>456</sup>

Embora a noção ‘local’ esteja quase sem força sociocultural para definir ‘Jus ab Origine’, especificamente em Luwânda, no ‘interior’, os *neo-jus sanguinus* que, ao passarem a ser invendáveis, como as suas terras, fossem considerados como defensores dos interesses da sociedade e da terra<sup>457</sup>.

## **b) LÛNDA/CÔKWE**

A sociedade lûnda/côkwe parece ser fundada em três classes: (i) os livres; (ii) os quase-livres; (iii) os não-livres. Esta classificação surge depois das nossas análises no terreno (no Moxico e nas Lunda Norte e Sul).<sup>458</sup> Em princípio, essa classificação pode ser considerada como nova interpretação naquilo que foi escrito por autores entre ao fim do século XIX e princípio de século XX. Quase todos os autores partilham a opinião de que a sociedade era fundada pelos filhos de Kônde: Cinguri, Cinyama e Rueji. Mas os Côkwe e os Lûnda permanecem, sociologicamente, dois povos essencialmente diferentes, pois historicamente ambos seriam Lûnda.<sup>459</sup> A nossa pretensão de uni-los neste aspecto aqui, é simples: muitas dinâmicas operam entre eles, e percebemos, a partir da questão da gestão dos escravos em ambas partes, que permanecem num mesmo mosaico populacional lûnda. Em ambas partes a ideia da escrava está ligada à mulher/criança, e não ao homem. Até a esse ponto, tudo indicaria que a sua interligação se efectua a partir da linha uterina da escrava<sup>460</sup> sendo o parentesco por linha patrilinear definidor da pertença à sociedade.

---

<sup>456</sup> O nativismo reclamava uma independência económica e administrativa (Pimenta, 2008)

<sup>457</sup> Nas instituições costumeiras, a nacionalidade se define em extrema ligação com a sua terra. Ora aquele que não possui terras não é de lá, ou, no mínimo, é descendente das famílias *abika/aleke* (*kijiku*).

<sup>458</sup> Conhecemos essas regiões muito antes de realizar a presente pesquisa. Já na pesquisa anterior (2010; 2011), viajamos nessas regiões, onde conhecemos relativamente bem suas populações, para dar sequência a um projecto sobre *As origens do reino do Kôngo*.

<sup>459</sup> A criação da sociedade matrilinear côkwe terá nascido dos ‘seguidores da Ruej’, assim reza a Tradição, oriundo do grande império Lûnda. Os sociólogos dividem os dois, porque os Lûnda são patrilineares (embora encontram-se sistemas uterinos de parentesco) e os Côkwe seriam matrilineares.

<sup>460</sup> Importa realçar aqui um extracto da tese de Doutoramento de Augusto Mesquitela Lima que ilustra bem esse cenário, embora o autor não tenha conseguido perceber que a escravatura das mulheres ainda permaneceu como ferramenta institucional de interligação entre os Côkwe e os Lûnda. Aqui está a citação: “L’esclavage existe encore chez les Tshokwé (1969); il trouvait son origine, jadis, dans la

O que seria a dimensão sociológica desses ‘agentes sociais’ na sociedade còkwe/lûnda de hoje em dia?

Cinguri representava grupos sociais que defendiam a constitucionalidade das ‘normas sociais’ e fiscalizavam o exercício do poder pelos Rueji. Estes eram legitimados pelos Cinguri; como notou E. Torday (1922), e como analisou profundamente Luc de Heusch (1971; 1972), esses dois grupos sociais/linhagens (Cinguri e Rueji) partilham as funções sociais básicas da sociedade. Já os grupos sociais/linhagens de Cinyama que tinham a reputação de ser os mais populosos da sociedade eram soldados, e os recrutados habitam nas florestas (fronteiras), e ainda têm seus *kilômbo* nos confins do território còkwe/lûnda. Isto de um modo geral. Alguns lûnda especificam que apenas as famílias Cinyama e Rueji eram/são verdadeiramente básicas. Os Cinguri que se dissociaram da sociedade (e que vivem em *kilômbo*), formaram a sociedade básica còkwe. Ainda que outros suportes defendam essa postura, importa dizer hoje em dia que – baseando-nos nas nossas próprias recolhas e releituras dos autores – os Còkwe são Lûnda de pondo de vista histórico (as suas origens), e nunca deixaram de o reclamar. Este Lûnda que evoca o país das origens – onde se celebrou amizade entre vários grupos sociais e onde se institucionalizaram os grupos sociais de Cinguri, Cyama e Rueji – consolida a unidade dos Lûnda, Còkwe e demais grupos sociais satélites, no caso de Pende, Tsâmba, Suku, etc.

Vamos proceder à nossa classificação, de acordo com a Tradição Oral que se verifica em diferentes especialistas (Biebyuck, 1957: 787-818; Carvalho, 1890):

- 1) Livres: Entre os livres, existem três agrupamentos: (a) os Cinguri são todas famílias cujos ancestrais maternos pertenciam às linhagens fiscalizadoras da funcionalidade e da constitucionalidade da autoridade (Mwati yi Sênge); (b) os Rueji são os detentores de autoridade executiva (Mwata Yâmvu), mas continuam a ser delegados pelos Cinguri através de Conselho dos Tubûngu (Makota oriundos de todas representações sociais,

---

guerre (les esclaves étaient surtout les femmes et des enfants capturés chez les peuples voisins – les Lûnda par exemple ; il permet encore maintenant de résoudre certains litiges : dettes, accidents de chasse mortels et d’autres questions donnant lieu à des amendes. Quand on ne peut payer un argent on en espèces, on remet en gage un membre de la famille (ou un esclave) qui restera auprès du créancier jusqu’au règlement. S’il s’agit d’un homme, son statut est strictement personnel : ses enfants sont considérés comme des gens libres. C’est peut-être un des motifs pour lesquels les Tshokwé exigent toujours des femmes quand il y a des problèmes d’achats ou de dons d’esclaves : en règle générale les enfants de cette femme appartiennent (doivent appartenir) au clan *acheteur*. Les esclaves rentrent dans le lignage par la voie du frère aîné de la mère de celui qui achète, doyen de lignage, *matfu* du segment de clan résident dans un village » (Lima, 1969-I: 86).

e chefiado por um Cinguri/Mwata yi Sênge); (c) os Cinyama: especializados na arte da guerra e que protegiam as fronteiras (que habitavam no interior), são entre eles considerados como os mais atrasados (ou menor civilizados/selvagens) dos Còkwe/Lûnda. Antigamente os Cinyâma eram fiéis à autoridade de Mwata Yâmvu, de Rueji nesse caso, como permaneciam fiéis à autoridade de Mwata yi Sênge. Hoje nota-se uma difícil distribuição de funções desses grupos sociais nas redes que os interligam.

- 2) Quase-livres: os descendentes dos Cinyama integram parcialmente essa classe por duas razões fundamentais: (i) por serem aqueles que nascem em lugar ‘incertos’, tidos como conquistas a integrar no território còkwe/lûnda; (ii) por terem uma educação tradicional parcial, a qual não lhes proporciona conhecimentos sobre a sua sociedade e são permitidos a celebrar casamento com povos vizinhos/estrangeiros. Oriundos de *kilômbo* não parecem possuir imensas terras, pois emigravam constantemente, e suas regiões não são ainda urbanizadas hoje, de modo que continuam a ser geralmente tidos entre eles como ‘gente do Interior’ (bárbaros/selvagens, para os urbanos), porque são descendentes dos antigos ‘soldados tradicionais’, de quem não se esperava um retorno à sociedade. E quando, raramente, regressavam ao seio da sociedade, eram-lhes cedidas algumas terras para viver. E quando se casavam com os *livres*, conquistavam, *ipso facto*, o estatuto de Cinyâma, na cosmogonia còkwe/lûnda.
- 3) Não-livres<sup>461</sup>: nos Còkwe os não-livres são descendentes dos antigos prisioneiros de conflitos internos com os vizinhos, sendo mesmo estes da mesma origem (mas que já não fazem parte da sociedade). Já para os Lûnda, os não-livres são aqueles que não têm a sua linhagem fundada nas três famílias que celebraram a ‘institucionalização da amizade’: Cinguri, Cyama e Rueji. Os Lûnda consideram as famílias Suku, Tsâmba, Pênde como parte integrante da sociedade, enquanto os Còkwe as consideram como “estrangeiras” permitidas (historicamente) a integrar a sua sociedade, e as categorizam como quase-livres (para algumas linhagens Pende/Lûnda), ou ainda como não-livres (para algumas linhagens Sûku/Lûnda).

---

<sup>461</sup> “L’esclave se situe par rapport à celui qu’il considère comme son père *tata* et ainsi il emploie tous les termes et formes d’appellation respectives. Cependant il n’appartient pas au clan, il n’est pas considéré comme son père comme étant *mwanangana*. Seuls ses descendants, s’ils sont nés au sein du clan, peuvent être considérés comme tels. Il y a là une règle : dès qu’une esclave *achetée* se marie au sein du clan avec un frère ou un neveu utérin d’Ego (le mariage préférentiel ou souhaité), les enfants de cette esclave... ne sont plus esclaves *tupindji* (sing.= kapindji): ils sont acceptés alors comme des *mwanangana*. Toutefois il subsiste toujours à leurs égard un comportement de mépris voilé” (Lima, 1969: 86-87).

Hoje podemos compreender a sua sociedade moderna – embora com muitas dificuldades de equivalência – da seguinte forma:

- 1) *Jus ab origine*: Para os Cômke, apenas os descendentes de Rueji são nacionais (Angolano/Cômke). Para os Lûnda, há duas versões: (i) apenas os Kômde/Rueji detêm esse privilégio de *jus ab origine*, por serem Mwata Yamvu, descendentes de MaKômde (a Mãe de origem); (ii) no caso específico, são considerados os Cinguri e Rueji, ou ainda todos aqueles que descendem de Rueji por via uterina, mas sobretudo de Cinguri por via consanguínea, são nacionais (angolano/Lûnda) por reunir Mwata Yamvu e Mata yi Sênge. Ainda nos dias de hoje há instituições capazes de identificar e conservar essas linhagens.<sup>462</sup> Toda a sociedade respeitava os descendentes dessas linhagens, a quem são chamados de *mwata* (dirigentes). Foi-nos indicado, por exemplo, que só pode reinar (isto é, ser líder e ter maior aceitabilidade social) tão-somente quem pertence às linhagens reais. São possuidores das terras, isto é, disponibilizam-nas a outras pessoas, que lhes pagam ‘tributo’ (taxas).
- 2) *Jus Sanguinis*: os Cokwe consideram seus consanguíneos (Lûnda/Umbûndu) como nacionais (na revisão da sociedade cômke/angolano) quando são apenas nascidos de matrimónios cruzados. E por conseguinte, os filhos nascidas das mulheres cokwe com os estrangeiros (entenda-se outros grupos societários, salvos os Umbûndu) como angolano/cokwe por *jus sanguinis*. Eles não podem, modo geral, liderar a sociedade (reunir consenso). Porque não possuem terras por via da origem. Na dimensão territorial, o nacional que nasce das relações com estrangeiros é tido como angolano da ‘segunda’ categoria: se antigamente justificava-se por não possuir terra via origem, hoje eles justificam isso pelo facto de ser de dentro e do exterior, ao mesmo tempo.
- 3) *Jus Solis*: notamos que o facto de nascer no território lûnda/cômke não implica que a pessoa adquira ou pertença automaticamente à nacionalidade local (natalícia). Apenas aqueles têm terras/linhagens, que os posicionam em relação aos outros. Os estrangeiros que nascem em Angola (território lûnda/cômke) deverão ser os garantes de valores (falar tucômke, por exemplo) para ser incluídos. Temos o caso de José Redinha que foi simbolicamente iniciado para pertencer à sociedade cômke, e mais tarde chegou a ser investido soba. Será que isso explica a flexibilidade dos Cômke em relação à nacionalidade? Ou dos Lûnda, em geral? Além de ser um caso específico, os *jus solis* sempre serviram nas negociações, tal como o mostrou a história recente de Angola.

---

<sup>462</sup> Raul David fala-nos do *juízo tradicional dos Umbûndu* (1997), que nos importa salientar aqui.

c) **!KUNG**

Em relação aos !Kung de Angola, recolhemos uma variedade de consideráveis informações que além de ser dinâmicas, nelas mesmas, elas são também fecundas. Contudo a sua estrutura não foge muito ao que precede, pois encontramos três classes:

- (1) Os livres: “são aqueles que, com os seus nomes, podem circular em todas as aldeias !kung e encontrar seus homónimos, que são os responsáveis dos clãs”. Isto é, aqueles cujas linhagens se estendem a todos os espaços !kung;
- (2) Quase-livres: são aqueles que são nascidos das relações entre Njila e !Kung e que, de forma geral, são ‘os de fora’ entre os ‘os de dentro’, quer entre os !Kung quer entre os Njila. Mas curiosamente, os que reinam são geralmente considerados ‘os de fora’, porque estão, à partida, ‘livres’, e vão reinar distantes das suas ‘terras natais’. Pela designação não são diferenciados, mas pelas regras de parentesco, existem ‘os de fora’, quase livres, e ‘os de fora’, livres.
- (3) Vizinhos: os !Kung não consideram os Njila como escravos, mesmo quando estes estão localizados nas aldeias propriamente !kung. Até hoje promovem intercâmbio de produtos, e as suas culturas já são híbridas, também. Eles não parecem ter instituições de escravatura.

Em princípio, existe ‘Jus ab origine’ e ‘Jus sanguinus’, e não existindo de facto os ‘escravizados’, o *jus solis* não se verifica entre eles.

d) **KÔNGO**.

As comunidades *kôngo* espalhadas nas cidades angolanas foram as primeiras amostras que nos interessaram, ao começar esta pesquisa. Foi necessário completar com as regiões historicamente *kôngo* nas pesquisas do campo. Isto é, as províncias de Uíge e Zaire, na íntegra, assim como nas províncias de Bengo, Malanje e Kwânza-Norte, em algumas partes. Em todas esses espaços, os Kôngo se repartiram, socialmente, em:

- a) *Livres*: os Kôngo conhecem relativamente as suas histórias locais e, fundamentalmente, as instituições que os identificam como tal, quer pela preservação de alguns rituais no casamento, no óbito, etc. É considerado *livre*, aquele que se identifica com uma das seguintes linhagens: (i) Nsaku; (ii)



Mpânzu; (iii) Nzînga. Os *livres* podem exercer suas funções sociais sem constrangimento ou algum impedimento.<sup>463</sup>

b) *Escravizados*. Estes subdividem-se em:

- (i) *Kôngo litigiosos*<sup>464</sup>: quem foi condenado num tribunal legalmente constituído era enviado para campos de reeducação, antes da colonização e até ao século XIX; as dívidas consideráveis, quando não pagas, poderiam reduzir ao estatuto de escravizado um Kôngo, até eventual pagamento. Mas era apenas autorizada a venda daqueles que pertenciam às famílias de Nsaku (muito raramente) e Mpânzu.
- (ii) *Estrangeiros imigrantes: escravizáveis* no sentido de serem aqueles que não pertencem a nenhuma das famílias *kôngo* (de Angola). Contudo, quando chegam, são gentilmente recebidos e até lhes é emprestada a terra para habitar e são protegidos por algumas leis. Mas jamais as terras cedidas<sup>465</sup>, momentaneamente, passavam a ser deles formalmente. Ainda existem instituições sociais que ressalvam essas questões.
- (iii) *Capturados de guerra*: entre duas colectividades que podiam fazer parte do mesmo território, os capturados durante os conflitos eram – por lei – escravizados, salvo aqueles que pertenciam às linhagens relacionadas com Nzînga. No entanto, poderiam ser vendidos, mas tão-somente aos Kôngo, e jamais aos estrangeiros. Ainda que já existissem ‘capturados na guerra’, seus nomes de cidadania (Batsikama, 2010:184-199) identificam-nos bem.

A partir dessas amostras, podemos traçar as linhas gerais da *nacionalidade*<sup>466</sup> entre os Kôngo:

---

<sup>463</sup> Os Kôngo que viviam em Mbânz’a Kôngo eram tidos como aristocratas/livres, ao contrário daqueles (Pelissier, 1975) que os avizinham e outros que habitavam em lugares distantes da cidade, no interior (como se diz). A ideia de Mbânz’a Kôngo como cidade, está associada a um lugar que proporciona educação, por causa das escolas aí existentes. Os periféricos podiam frequentá-las com menor ou maior dificuldade. Mas os do interior tinham pouca sorte para esse efeito. Dado que os escravizados ou escravizáveis vinham quase sempre do interior, os de interior foram assimilados aos escravizados/escravizáveis, e não os livres. Só os da periferia faziam a ponte entre os da cidade e os do interior. Os da cidade tiveram acesso à educação e passaram a comandar os do interior, na sociedade contemporânea. Esse facto prevaleceu na reeleição de Holden Roberto.

<sup>464</sup> Baseamo-nos aqui num estudo de caso (Março/Abril 2012) que fizemos entre doze funcionários públicos.

<sup>465</sup> José Redinha sublinhou que o *anda/clã* está ligado à terra (Redinha, 1975b:30).

<sup>466</sup> A tipologia da *nacionalidade kôngo* ainda vigora, embora de uma forma parcial. A sociedade angolana urbana (principalmente Luwânda, Lubângu, Benguela) sempre reclamou a exclusividade de casamento entre os Kôngo. Embora seja relativamente um caso generalizado, tanto para os Kôngo como para o resto (Ambûndu, Lûnda/Côkwe, Umbûndu e !Kung), parece que os Kôngo aparentam ser radicais ou ortodoxos nesse aspecto. Os Kôngo em geral evitavam celebrar casamento com os

- a) *Jus ab Origine*: Ter a mãe de linhagem de *Ñzinga* ou relacionada a esta. Ao contrário dos Nsaku e dos Mpânzu, os *Ñzinga* não poderiam ser escravizados ou vendidos por pertencer à *linhagem-origem* dos Kôngo.
- b) *Jus sanguinis*: Ter os pais devidamente identificados nas duas *linhagens*: (i) pai ou mãe de Nsaku; (ii) pai ou mãe de Mpânzu; (iii) exclusivamente de pai *Ñzinga*.
- c) *Jus Solis*: Somente os filhos dos estrangeiros (depois de três gerações) podiam – em caso extremamente raros – casarem-se com as duas famílias *kôngo*, nomeadamente Nsaku e Mpânzu. A eles era permitida a naturalização. O caso é também para os descendentes soldados – que só podiam pertencer às *linhagens* de Mpânzu – e celebrarem matrimónios com os estrangeiros.

Hoje a sociedade *kôngo* divide-se pela influência que sofre, a nível espacial:

- a) da cidade; b) periferia; c) longe da cidade/interior.

Por um lado, a cidade apresenta as oportunidades da vida, de modo que apenas os competentes trilham caminhos do sucesso, embora esse sucesso seja relativo. Os mais próximos dos bem-sucedidos apanham a boleia destes, e esforçam-se para alcançar pontos mais altos. Só que as redes sociais existentes dificultam um pouco essa tentativa. São obrigados pelas circunstâncias a negar as suas culturas, às vezes timidamente. A cidade oferece integração na cultura ocidental, como passo fundamental do sucesso, as instituições sociais *kôngo* sofrem: (i) complexidade das suas estruturas; (ii) declínio pela concorrência civilizacional (*kôngo/arcaico* e *ocidental/moderno*).

Por outro lado, a cidade, com a sua imagem de *axi mundi* apresenta subsídios para a inclusão, fomentando de certa forma a auto-exclusão do “oriundo do interior” pela estratificação que apresenta. As instituições administrativas coloniais estão concentradas nas cidades por razões de conforto. As igrejas e outras estruturas

---

Ambûndu ou Umbûndu, por considerarem estes como seus *escravizados* (porque são ‘os de fora’). Embora se admita a possibilidade de uma confusão sobre o designativo (*mbûndu*) desses etnónimos, convém salientar a balcanização do reino do Kôngo, onde os Ambûndu passaram a ser estrangeiros (não-Kôngo em relação aos Kôngo), e por conseguinte significariam *escravizáveis*. Outrossim, Mpînda (uma localidade no município do Nsoyo) que serviu de porto de escravizados nos séculos passados, mesmo depois da escravatura, condicionou o destino dos seus habitantes a serem considerados como *escravizáveis*. Mesmo aqueles que pertencem à linhagem s *Ñzinga* nessa localidade, também foram (e ainda são) considerados como *escravizáveis*. O mesmo se verifica com algumas populações da província de Cabinda, onde algumas localidades do Ngôyo (a própria cidade de Cabinda) são consideradas *escravizáveis*. Para notá-lo, é ver nos casamentos.

intermediárias funcionavam no interior com muitas limitações. A sociedade *kôngo-angolana* pós-independente, parece contingente a esta realidade, embora, em alguns casos, as estruturas intermediárias já não sejam funcionais.

Face a essas realidades, aqueles Kôngo que vivem na cidade, se enquadram geralmente à margem das instituições costumeiras *kôngo*. Em Mbânz'a Kôngo, Maquela do Zômbo e Uíge..., as populações ainda mantêm a sua língua (materna) como a primeira língua. Nas periferias e no interior, a língua portuguesa não é, às vezes, falada, mas apenas compreendida. Em troca, há *lingala* (*língua francae*, da República Democrática do Congo). Nas outras cidades, principalmente Benguela, Lubângu, Luwânda, a língua *kikôngo* já não é a primeira para as famílias kôngo ali instaladas, porque a matriz sociolinguística é completamente outra.

Pois, como se resumiria a *nacionalidade* angolana face a essa constatação *kôngo*? Os Kôngo – talvez sem o querer directamente – consideram por *nacional* aquele que fala a sua língua materna africana e que conhece as regras culturais (usos e costumes). Isto é, os Kôngo parecem considerar-se primeiro como Kôngo e depois como angolanos. Ou seja, é nacional porque conhece os seus usos e costumes que o identifica (de acordo com os nossos inqueridos) como protector dos mesmos, e depois angolano, porque habita num território constitucionalmente chamado Angola.

Assim sendo, os Kôngo acham que a *nacionalidade* angolana obedece – literalmente – à tipificação acima mencionada, com ligeira modificação terminológica:

- a) *Jus ab Origine*: originários. Aqueles cujos seus antepassados sempre nasceram – como eles próprios – no território angolano e que têm compromisso com a sua terra. Aqueles que não têm outra terra e que detêm a legitimidade de reinar;
- b) *Jus Sanguinis*: autóctones. Nesse termo, compreende-se que um dos seus ancestrais tenha seus dois progenitores na condição de *angolano via Jus ab Origine*, pois, o descendente deste será angolano.
- c) *Jus Solis*: (i) aqueles cujos pais são angolanos por *Jus consanguinis*, mas que nasceram fora do território angolano; (ii) os portugueses nascidos em Angola, de mãe ou de pai angolano; (iii) os africanos nascidos em Angola, numa altura em que Angola era província portuguesa, tal como a restante África portuguesa.

Apenas o Angolano/kôngo por *Jus ab Origine* poderia reinar (ser eleito presidente) por reunir condições institucionais da coesão das forças sociais. Pode ser

comparado com a *nação* japonesa cuja coesão estaria na linhagem do imperador, de origem divina.<sup>467</sup>

e) **UMBÛNDU**

Na leitura de diferentes autores<sup>468</sup>, compreendemos que entre os Umbundu, existe:

- 1) Livres: aqueles que pertencem à linhagem de Cingûji (Chinguji), Ngombe, Wâmbu, ou Nkêmbé e tidos como cidadãos umbundu. Têm direito de ter seus servidores, disponibilizam de escravizados, e são possuidores das terras (que aliás pertencem à sua comunidade). As autoridades são oriundas das linhagens *ngûndu* que se confundem com a terra/aldeia. Aqui a lógica é simples: não se pode vender os *mwene/mwata*, porque são representantes dos espíritos dos ancestrais (verdadeiros das terras). Logo, não se pode vender o *mwata/mwene*, da mesma forma que a terra não pode ser vendida (por pertencer a toda a comunidade). Esses *mwata/mwene* são originários de localidades específicos que eram, ora Nkundu ou Lundu (Ngûndu), ora Nkembe ou Ombala, isto por um lado. Por outro lado, independentemente da localidade de natalidade, era fundamental o patrónimo da sua família (linhagem, ou clã).
- 2) Não-livres: sendo um povo que sempre emigrou, os filhos de matrimónios ilegais (com estrangeiros) foram submetidos à escravidão. Supõe-se que sejam estrangeiros (porque sem linhagem/clã da mãe) para aqueles cujos pais eram soldados/transportadores. Contudo, quando as mulheres umbundu tinham filhos de estrangeiros, a nuance mudava. No preciso caso, pareceu-nos que os estrangeiros masculinos sejam considerados ‘ricos’.<sup>469</sup> Os não-livres distinguem-se pela sua pertença aos clãs: (i) há quem seja descendente dos ‘filhos da aldeia’ (ver a seguir), e estes eram

---

<sup>467</sup> Importa salientar que o caso da *nação* japonesa parte da colusão entre religião e política. Por um lado, a religião japonesa, desde a modernidade japonesa, na época de Meiji (1868), a religião oficial, afirmava que a linhagem (família) imperial era de origem divina, o que se traduz da seguinte forma: Imperador era deus, daí a razão da referência. Depois de 1945, com as conquistas americanas, o imperador mantinha-se divino, para a coesão social.

<sup>468</sup> Estermann, 1957; Hauenstein, 1988; Dinis, 1918; Felner, 1933; Redinha, 1975; Lima, 1977; Hambly, 1934; Bettencourt; Cotta, 1962.

<sup>469</sup> O estrangeiro é aqui tido como aquele que traz riqueza. O mesmo se verifica com os Ambundu (*ngenji* significa rico, e associa-se ao estrangeiro). Para os Umbundu, é de lembrar que o fundador dos reinos Umbundu veio do Norte, como o fundador das sociedades Ambundu (Musudi) terá origem no Nordeste, nos Pende (Vansina, 2004). Isto por um lado. Por outro lado, por coincidência, o Europeu instalou-se primeiro ao Norte e expeliu as suas subseqüentes descobertas para o Sul. Visto que o estrangeiro português (ou europeu) era tido como ‘oriundo de Norte’, quer para os Ambundu, quer para os Umbundu, o sentido de que ‘estrangeiro’ traz riqueza, substanciou-se mais ainda.

reduzidos a escravidão; (ii) há aqueles que são estrangeiros. Estes últimos, como já dissemos, variam segundo são oriundos de Norte (Fernando, 2012:287)<sup>470</sup> e são bem recebidos<sup>471</sup>, e aqueles que são famílias, não são conhecidos como ‘bana bata’ (filhos de aldeia). Estes são reconduzidos à educação militar.

- 3) Filhos da aldeia. É chamado ‘filho da aldeia’ a todo mundo que nasceu no território umbundu, mas que não tem clã nem terras. Existem três categorias: ‘filhos de casa’, ‘filhos de quintal’, ‘filho de aldeia’. Os primeiros podem-se enquadrar nos clãs dos seus protectores; os segundos, dificilmente se integram na sociedade, senão na forma reduzida de escravizado: servir. Os últimos eram orientados para a educação militar. Desde séculos recuados, pelo menos Cadornega observou isso, a educação militar e de servidão são visíveis. Entre os Umbundu, eram os ‘filhos de aldeia’ (servidores). Hoje, confunde-se que, de modo geral, os Umbundu preferem servir, trabalhos manuais (que exigem força), etc. Essa opinião é em parte falsa, pois geralmente são os ‘filhos de aldeia’ quem mais prestava e ainda presta esses serviços.

Samuel Chiwale fez-nos perceber a importância da natalidade (relação entre o indivíduo e onde ele nasce) e o destaque que ocupa os de Mbayi Lundu (ou Lundu’O Mbali) na província do Huambo. O independentista ao serviço da UNITA desenha, territorialmente, o espaço Umbundu que vai de Kwându-Kubângu até Bié, passando pela Benguela, Huila e Namibe. Huambo (e uma parte de Bié) consistia no centro de todos eles, e os topónimos como Mbali Lundu e Lundu O’Mbâli certificariam isso (Batsíkama, 2011).

Na base disso, e de acordo com as nossas análises, apresenta-se o seguinte quadro sobre os critérios da definição da nacionalidade actual:

- 1) *Jus ab origine*: Os patrónimos como Kalukêmbé, Wambu, Mbayi Lundu, etc. evocam as origens principescas<sup>472</sup>, tal como Molowini<sup>473</sup>, que se serve com consciência Jonas Savimbi e que lhe garante a popularidade no seio dos seus (Umbundu). Ao

---

<sup>470</sup> Savimbi terá dito a Margareth Anstee que “... Nós somos Ovimbundu. Vivemos 300 anos das humilhações do Norte, de Van Dûnem, e de outros. Já chega...”. (Anstee, 1997)

<sup>471</sup> O exemplo disso é dado pelo Jorge Valentim (2008) a respeito de Nzawu Mpuna (Nzau Puna), actualmente ao serviço do MPLA. Foi durante muito tempo Secretário-geral da UNITA. Por ser do Norte (Cabinda) e ter vivido muito tempo entre os Umbundu, foi carinhosamente tratado.

<sup>472</sup> São geralmente pseudónimos de guerra, títulos dos Nobres de Mbayi Lundu ou dos temíveis Mbângala, etc.

<sup>473</sup> Antigamente era título do rei dos Mbângala. Mais tarde, foi retomado para classificar o líder dos soldados. O termo quer dizer, de acordo com Jorge Valentim, ‘filho do povo’. Isto é, como título do rei dos Mbângala (Umbundu). Jonas Savimbi autoproclamava-se Molowini.

acompanhar alguns dos pronunciamentos que se lançam contra o actual presidente da república de Angola<sup>474</sup>, percebemos que, por um lado, os ‘veteranos políticos’ da oposição<sup>475</sup> queriam ver nele, também, estas origens principescas. E, por outro lado, o *Jus ab origine* redimensionou-se numa nova postura de ver o “outro”, cujas normas de pertença são fulcralmente culturais.

- 2) *Jus sanguinis*: Todos os Umbundu são ‘nacionais’ por *jus sanguinis*, tal como era regra geral. Vem, em segunda posição, os ‘filhos da casa’ e os ‘filhos do quintal’. Enquanto os primeiros detêm alguns privilégios, que os aproximam da família protectora, os segundos são livrados à servidão. São os defensores da sociedade: na nomenclatura actual de alguns políticos, no caso de Chicote, Chiwale, Chinguji, Chitûnda, etc., temos a informação de que seus pais (ascendentes) sempre velaram pela dignidade da sua sociedade. Chinguji era da realeza; os Chitûnda eram aristocratas, etc. Entre eles, a maioria das famílias pertencia à nobreza (Chiwale, 2008), embora fiquemos a saber que outros eram ‘filhos da casa’, algumas gerações atrás. Nas tentativas de Abel Chivukuvuku pretender candidatar-se à liderança da UNITA em 2011, houve correntes que defendiam que ele não poderia ter a aceitabilidade de todos, por não ser de Bié (de onde devem provir aqueles que, por norma, reinam), mas sim do Huambo. Os do Huambo só podem reunir consenso na ausência dos primeiros (do Bié). Em algumas entrevistas que levamos junto de algumas pessoas, compreendemos que, de facto, o passado histórico de Mbayi Lûndu ainda tinha influência no comportamento sociocultural das populações desta região.
- 3) *Jus Solis*: ‘filhos da aldeia’ que, no passado, eram limitados a aprender a sobreviver em kilômbo (campos militares), são hoje em dia todos os ‘estrangeiros’ que nascem em Angola que e recebem educação tradicional/informal para a sua aceitabilidade no convívio com os ‘autóctones’. Isto justificaria, aliás, o nativismo do fim de século XIX quando, no Huambo, os ‘filhos dos colonos’ nascidos em Angola, tiveram o apoio imediato dos ‘autóctones’. A firme convivência e mesmo a larga aceitabilidade matrimonial (entre filhos do colono e filhas umbundu)<sup>476</sup> foi notável nas outras

<sup>474</sup> Há pronunciamentos políticos (da UNITA, sobretudo) segundo os quais o cidadão José Eduardo dos Santos não seria angolano genuíno. Alguns jovens caíram no erro de confirmá-lo nas suas publicações (Cruz, 2009). Na verdade, a cidadania angolana do José Eduardo dos Santos é inquestionável. O que se pretende, estudando o subtexto destes pronunciamentos, são as origens principescas.

<sup>475</sup> Principalmente da UNITA. Durante as campanhas da eleição, Camalata Numa (antigo secretário da UNITA) orquestrou neste aspecto, de forma insistente, na Rádio Despertar.

<sup>476</sup> Não negamos o casamento das filhas luso-descendentes com os Umbundu. Curiosamente, numa amostra de 53 casos, todos eles consistiam em: (i) 39 dos casos indicam que os filhos vivem com as

províncias/territórios históricos dos Umbundu, no caso de Benguela, da Huila,<sup>477</sup> por exemplo. O Huambo (e Bié) ainda manteve certa ‘negritude’, quer na luta pela independência quer na busca da gerência das populações.

Esses resultados pareceram-nos preliminares, num primeiro instante. Na verdade, é de facto interessante saber a *nacionalidade* das pessoas a partir de inquéritos, mas a *nacionalidade* requer, talvez, explicações das pessoas. Razão pela qual tentamos recolher as impressões de dez pessoas em relação ao crédito habitacional<sup>478</sup> que o Estado angolano lançou na função pública. Conhecemos relativamente bem essas pessoas, e discutimos com eles as origens das suas famílias. Elas sabem da nossa categorização (livre, não-livres e escravizáveis), embora alguns não concordassem. Todos eles são residentes em Luanda, com essas características demográficas:

- (1) Ambundu<sup>479</sup> com ensino superior declina a proposta; Mbundu com ensino médio declina, mas com alguma indecisão;
- (2) Lûnda<sup>480</sup> com ensino superior declina a proposta; Còkwe com ensino médio aceitam com entusiasmo (talvez por causa da sua idade e longa experiência na função pública);
- (3) Kôngo<sup>481</sup> com ensino superior declina a proposta; Kôngo com ensino médio declina a proposta;
- (4) Luso-descendente<sup>482</sup> com ensino superior aceita a proposta; luso-descendente com ensino médio aceita a proposta.
- (5) Umbundu: ambos aceitam a proposta.

---

suas mães ou avós; (ii) 8 casos indicavam que os filhos viviam com as avós, e dificultou-nos saber concretamente se seus pais eram luso-descendentes (salvo em três dos oito casos); (iii) os seis últimos eram quatro cabritas (como se diz), isto é, filhos dos mulatos e dois fulos.

<sup>477</sup> Importa salientar que o clima da Huila favoreceu os Bóeres que lá se instalaram e adaptaram com a cultura da terra. O seu convívio com os autóctones deveu-se à essência do *jus solis*, tal como os Umbundu aplicavam-o na sua modernidade.

<sup>478</sup> Estamos a falar da cidade de Kilâmba: a casa custa (equivalente em Kwânza/moeda angolana) 220.000,00\$US (duzentos e vinte mil Dólares americanos) a pagar por 360 prestações mensais (30 anos). Isto foi em Fevereiro de 2013.

<sup>479</sup> O mais e o menos idoso são protestantes; o primeiro é natural de Luanda, é do MPLA, e o segundo, natural de Ndalatându/Kwânza Norte, é apartidário (mas seus ascendentes eram da PDA/FNLA).

<sup>480</sup> O mais idoso, natural de Saurimo, era católico e fazia parte da UNITA na juventude; hoje é apartidário (com tendência ao PRS) e é protestante. O menos idoso, natural de Kazômbô, é militante do MPLA e pertence à Igreja Universal.

<sup>481</sup> O mais idoso, natural do Nsoyo, é católico e militante do MPLA; o menos idoso, natural de Luanda, é protestante e militante da FNLA (por causa do avô que teve na direcção desse partido).

<sup>482</sup> O mais idoso, oriundo de Benguela, era católico e fazia parte da UNITA, mas declinou para MPLA já em 1992. O menos idoso é sem religião e é apartidário, com influência do MPLA (por causa do pai), e natural de Luanda.

Ao tentar perceber as razões das suas reacções, eis o que registamos:

- (1) Ambundu: endividar não é bom. O mais idoso (42 anos), com formação superior, acha que se assim fizer não será respeitado pela sociedade e perderá a sua dignidade; o menos idoso (29 anos) acha que tenha mais força e mais tempo para formar-se e conseguir mais, não sacrificaria isso num endividamento, e lamenta que seja muito tempo de pagamento;
- (2) Cômwe: quem endivida é escravo, assim nos foi respondida pelo quadro superior (também idoso: 51 anos); o quadro médio aceitou, mas a sua indecisão surge na incapacidade de pagar e de só trabalhar durante 30 anos a pagar uma dívida. Este tinha 32 anos e frequentava a universidade;
- (3) Kôngo: o quadro superior assim como o quadro médio não aceitam este procedimento por este não ser o da cultura de suas famílias. O mais idoso (47 anos) declina que a Caixa da Segurança pagasse depois da sua morte uma dívida que poderia comprometer os seus filhos a pagar; e o menos idoso (28 anos) acha que ainda tem muita coisa pela frente e não prefere aprisionar sua vida em pagar uma dívida durante perto de 25 a 30 anos;
- (4) Luso-descendente (biólogo<sup>483</sup>): aquele que tem ensino superior, aceita normalmente, embora reclama que pagar isso levará mais tempo e ele é o menos idoso. O mais idoso que fez o liceu colonial (53 anos) acha que talvez seria a casa da sua reforma e não teme nada em relação aos filhos, porque a Caixa Social irá finalizar pagar e a casa passaria aos seus filhos.
- (5) Umbundu: o menos idoso (34 anos), que tem ensino superior, acha que seria estrategicamente bom endividar e não corre risco nenhum; o mais idoso (52 anos) também aceita e vê nisso uma oferta do Estado na véspera da sua reforma.

Interessante é notar as metamorfoses dos Angolanos de se considerarem *livres*, *não-livres* e *escravizáveis*. As influências da urbanidade<sup>484</sup> operam consideráveis transformações, nomeadamente: (i) as famílias descendentes dos *livres*<sup>485</sup> mantêm a dignidade de não endividar<sup>486</sup>, mesmo sabendo que a Caixa Social poderia intervir depois da sua morte; (ii) as famílias descendentes dos não-livres buscaram dignidade: não só o crédito lhes lembra (nostalgicamente) a servidão, mas a sua formação orientá-os logicamente em evitar dívidas; (iii) as famílias escravizáveis, de modo igual, vêm de uma experiência camponesa e evitem, a todo o custo, qualquer

---

<sup>483</sup> Interessa-nos aqui especificar que se trata de “lusó-descendente biológico” uma vez que, em termos gerais, o entendemos simbolicamente apenas.

<sup>484</sup> As condições que as cidades cedem aos seus habitantes desde a comodidade, educação, organização até modo de pensar (que reflecte ao *modus vivendis*) e de actuar.

<sup>485</sup> Trata-se aqui tanto das famílias nascidas em Luanda, como daquelas oriundas do Interior por inúmeras razões.

<sup>486</sup> Nas sociedades antigas os livres não tinham dívida, nem com a justiça, nem com outras famílias.



dependência. Numa primeira instância, podemos dizer que a urbanidade de Luanda, as histórias peculiares dessa cidade (desde 1961 até 1992) e a estratificação da sociedade luandense hoje (que pode servir de modelo para o resto das cidades angolanas), promovem o bem-estar social que os seus habitantes buscam no trabalho e na autonomia socioeconómica. Nessa senda, as fronteiras étnicas (Ambundu, Còkwe/Lûnda, Kôngo, Umbundu) estão a esvanecer, embora o novo cariz partidário permaneça. Constroem-se novas dinâmicas sociais que, de acordo com as nossas análises, estão a ter novas características definicionais do Angolano.

### III. Sociedade angolana: da colonização à pós-independência

#### • Sociedade portuguesa colonial

A Constituição Portuguesa de 1930 estabeleceu critérios sobre o ‘ser português’ e ‘ser cidadão português’. A nacionalidade portuguesa que deriva da Carta Constitucional atribui a *nacionalidade* portuguesa àqueles que nasceram no território português, mas redistribui os mesmos consoante diferentes categorias: (i) Português nascido em Portugal; (ii) Português nascido no Reino Unido de Portugal: Reinóis; (iii) os Indígenas que não possuem um nível civilizacional aceitável. Entre eles uns podiam ser Cidadãos com direitos políticos, enquanto outros não os teriam. Vamos, no entanto, fazer uma releitura de cada bloco acima referenciado.

#### a. Portugueses:

- (a) Os que não podiam votar, por vezes (**Plebeus**): trata-se aqui daqueles que não eram proprietários suficientes; dependiam de outros, quer financeiramente, quer em habilitações literárias.

Cristina Nogueira da Silva escreve (da Silva, 2010:51):

Na Carta Constitucional de 1826 dividiram-se os Portugueses em cidadãos activos, aqueles que exerciam os direitos políticos, e cidadãos passivos, aqueles que os tinham ‘suspensos’. Entre estes últimos, contavam-se os que não eram ‘suficientemente proprietários’, de acordo com um rendimento mínimo estabelecido para o acesso ao direito de voto. As mulheres e os menores, por sua vez, foram sempre excluídos do exercício dos direitos políticos.

- (b) Os que podiam votar, mas não poderiam ser eleitos (**Classe média**): são gerentes de ‘empregos’ e controlam os ‘destinos’ de vários grupos

societários. Tinham acesso razoável à escolaridade, mas até certo ponto (além de ter determinados conhecimentos em limitados saberes).

Sá e Ferreira partilham a opinião de que (Sá; Ferreira, 2010:28):

Um povo nunca pode nem deve governar. Se ele é o único fiscal da autoridade, como é que há-de exercê-la e fiscalizá-la ao mesmo tempo?

Na verdade, apenas um ‘tipo’ de povo é que pode eleger – como aliás já o esclareceu o ponto anterior. São pessoas suficientemente proprietárias, cujas actividades lucrativas proporcionam gestão de recursos, e ajuda a operacionalidade da ‘gestão humana’ para os Aristocratas: conjunto dos vassalos que discutem as relações (de conflito e de cooperação) entre o Povo ‘insuficientemente proprietário’, com o poder ou ‘corpos políticos’ das massas.

- (c) Os **elegíveis** (Aristocratas): pertenciam a determinadas famílias, tinham acesso a alta escolaridade e conheciam estratégias consistindo em dirigir os diferentes. Todos aqueles que pertencem à ‘aristocracia por nascença’ eram os únicos elegíveis. A sua elegibilidade fundamentava-se na história social da sua família no território português, das revoluções (o caso dos setembristas de 1836, por exemplo), etc. Os elegíveis passarão a ter o privilégio de nascer ‘Cidadão português católico’, ao contrário do resto. Por um lado, o local do seu nascimento e por outro, o poder religioso, apadrinham os elegíveis, em detrimento do resto.

Essa estrutura social data logo de depois da Conferência de Berlim e permanece até ao derrubo da monarquia, já no princípio do século XX. As revoluções que se verificavam na época e as dinâmicas sociais estabeleciam – em Portugal – uma larga diferença entre Povo e Estado. O povo significava, nesse princípio do século XX, grupos societários detentores de culturas e terras; a nação tendo o significado de Staatvolks (Estado).

b. Reinóis:

Por esse termo os Portugueses nascidos no Reino Unido de Portugal, Índia, Brasil e Ultramar, ou melhor aqueles que nasceram fora de Portugal – ‘Cidade das

Luzes’ luso-tropicais – mas no Reino Unido, eram chamados de ‘Reinoís’. Salientamos, no entanto:

- (a) **Pobres:** a alguns habitantes das regiões mais pobres de Portugal, com rendimentos comprometedores, foi, por um lado, possibilitado a imigração para o Ultramar, onde poderiam assumir algumas responsabilidades de chefia.
- (b) **Ex-presidiários:** desde o século XVII<sup>o</sup>, a quem tinha de *cumprir as suas penas* era opcionalmente indicada uma oferta de liberdade, mas no Ultramar. Com isso, as colónias recebiam vários criminosos como *livres*, com quem deviam conviver, e sobretudo, receber ordens.
- (c) **Luso-descendentes:** filhos dos colonos, cuja natalidade não permitia que sejam (i) católico; (ii) civilizado por nascença; (iii) filhos legítimos, mas sim bastardos cujas mães foram abusadas ou escravizadas. O facto de *ser católico* e *buscar civilização* (através da educação), fazia deles Portugueses da segunda-mão (Pimenta, 2008; Bender, 2009). São nativos de Angola (ou Ultramar, em geral) cuja ascendência poderia, ou enquadrar-se nos dois pontos precedentes (*pobres* ou *ex-presidiários*) ou ainda, eram filhos de comerciantes nascidos de mães angolanas.

c. Indígenas<sup>487</sup>:

- (a) **Assimilados:** o termo designava aqueles que, através do processo da socialização (Weber), assimilavam a civilização (Matrosse, 2008). Isto é, poderiam falar língua e comportar-se à semelhança do colonizador português. Geralmente são possuidores de escolaridade mínima (4<sup>a</sup> classe colonial), que viviam nas periferias dos centros coloniais (cidades). Tinham acesso a *bilhete de identidade* (Matrosse, 2008; Walters, 1973; Okuma, 1962) o que lhes facilitava assinar contrato de trabalho.
- (b) **Não-assimilados:** são todos os que não assimilavam a civilização ou por contestação, ou pela distância entre o interior e os centros. Mantinham seus usos e costume, dificilmente tinham acesso à escolaridade. Por essas razões, e outras, não poderiam ter o seu bilhete de identidade (Matrosse, 2008), e, portanto, não poderiam ter trabalho.

---

<sup>487</sup> Importa mencionar um livro interessante sobre o assunto: Cruz, 2005. A Elizabeth Vera Cruz aborda não só o Estatuto do Indigenato, mas expõe informações importantes que nós, tendo em conta a nossa pesquisa de terreno, trazemos o que achamos peculiar (resultados das nossas análises). Conferir: “Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas de Angola e Moçambique”, aprovado através do Decreto nº 12.533, de 23 de Outubro de 1926 (Boletim Oficial nº 48); “Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas das colónias portuguesas de África”, aprovado pelo Decreto nº 16.473, de 6 de Fevereiro de 1929; “Carta Orgânica do Império Colonial Português” promulgada pelo Decreto-lei nº 23:228, de 15 Novembro de 1933.

Foram submetidos ao ‘trabalho forçado’ nos campos de cultivos, de  
transportação, carregamentos, etc.

### • Sociedade angolana pós-independência

Parece-nos que as noções de *nacionalidade* e *identidade* estejam em discrepância definicional, cuja execução quer nas instituições tradicionais, quer nas instituições modernas, condicionam, por um lado, o duelo civilizacional, e por outro, o paralelismo entre ser angolano e naturalizar-se angolano. Vamos partir do ‘dispositivo de nacionalidade’ e do ‘dispositivo da identidade’, para compreender algumas incompatibilidades, que na verdade nos parece interessante rever aqui. Para a *nacionalidade* é o ‘Assento de Nascimento’ que certifica a nacionalidade, enquanto para a identidade, é o nome.

O assento de nascimento expõe a sua origem: nomes dos bisavós maternos e paternos e suas naturalidades; nomes dos avós e suas respectivas origens; nomes dos pais, sua naturalidade e suas profissões. Finalmente, o seu nome próprio, local e a data de nascimento... enquanto o nome permite, em regra geral, a identificação da pessoa assim nomeada. Este último dispositivo já não é tão consistente e revelador, pois com o confronto das civilizações, há africanos com nomes ocidentais ou orientais, e vice-versa. Mas para o Assento de Nascimento, ele vigora – juridicamente – em quase todas sociedades angolanas, embora com mais consistência por algum lado, e menos para outros.

Em Angola, depara-se com duas ‘sociedades’: modernas e tradicionais a conviver, embora com desarticulações menos comprometedoras. As populações angolanas – em geral – disponibilizam suas instituições costumeiras, dando mais importâncias aos nomes, apenas. O nome designa a origem (Assento de Nascimento completo) e a posição social entre as populações angolanas, como alias já vimos atrás de forma geral. Voltamos a explicitar.

*Ñkumbu/kisîna*, entre os Kôngo, *Dijina*<sup>488</sup> para os Ambundu e Lunda/Côkwe e *Onduku* para os Umbundu, esses termos significam origem, em princípio (Batsîkama: 2009, 95-97). De forma específica, esses nomes<sup>489</sup> são repartidos em:

---

<sup>488</sup> Curiosamente Julvan Moreira de Oliveira citou Kabelenge Munânga a defender a mesma posição (Munânga *apud* Oliveira: 2009, 158).

- 1) *Nome de nascimento*: é geralmente o nome que a pessoa recebe quando nasce: poderá ser nome de um ancestral, ou relacionado com o tipo de parto ou nascimento, o dia e as circunstâncias observadas. **Batsíkama**, é um exemplo.
- 2) *Nome de cidadania*: a pessoa possui esse nome antes de nascer e tendo em conta as famílias dos seus pais. Se a mãe for da linhagem Y e que o pai fosse da Z, o seu nome seria Y-Z. Cada patrónimo era uma ‘história’ a ponto de explicar a sua posição social. É o caso da rainha Nzing’a Mbânde (Ambundu) do rei Nzing’a Nkuwu (Kongo) ou do rei Katyavala Mbwila (Ambundu/Umbundu) ou ainda Ruej’a Nkonde (Cokwe) ou mesmo da mãe/rainha Hinga ri Kund, entre os Khoe Khoe.
- 3) *Nome de cargo social*: todo exercício público, quer seja administrativo, quer religioso, quer de outro domínio, tinha um nome específico. É assim que a história registou Mankunku (consagrador), Ngang’a ngombo (farmacêutico); Ngang’a mahamba (padre tradicional), Ngang’a nkisi (padre católico), etc.
- 4) *Nome de iniciação*: quer meninos quer meninas, todos eles passam por rituais de iniciação onde, em circunstâncias ainda menos descritas pelos especialistas, recebem um nome conhecido apenas dos seus congéneres. O significado daquilo ora é figurado, ora é totémico. Alguém que é chamado ‘Kûndu’, significará outra coisa que apenas aqueles que estiveram com ele na iniciação saberão a noção, e com discrição. Tais nomes identificam o indivíduo de forma profunda com o lugar onde desempenha sua função de actor social.

Quem tem esses nomes todos, nas sociedades angolanas rurais sobretudo, verá a sua nacionalidade legitimada, pois não já apenas pelo livro de Assento de Nascimento. Ultimamente, depois de o Executivo compreender essas instituições, o Estado angolano tem lançado uma campanha para registar populações que vivem afastadas das cidades (onde estão concentradas as instituições administrativas), conforme metodologia da ‘lei costumeira’.

Como acabamos de ver, as instituições costumeiras da identificação não consideram o ser Angolano a partir do Assento de nascimento (acto jurídico). Elas

---

<sup>489</sup> “Quand un enfant vient au monde, en France, il reçoit deux noms propres: un nom de *famille* qui est légalement le nom d’un des parents et ou plusieurs *prénoms* que l’on choisit à volonté” (Lebel, 1974:11).

acham que seja uma das porosidades através da qual facilmente infiltrarão estrangeiros e enfraquecerão os suportes da auto-defesa da nacionalidade.<sup>490</sup>

### **• Nacionalidade nas sociedades patrimoniais angolanas e seu sentido moderno**

Na recolha feita entre as populações Ambûndu (adiantado por Virgílio Coelho), Cômwe, Kôngo e Umbûndu, pode-se deduzir que convergem em: (i) *jus ab origine*; (ii) *jus sanguinus*; (iii) *jus solis*. Os !Kung conhecem apenas dois deles: (i) e (ii). A questão dos Euro-angolanos (luso-angolanos, sobretudo) é historicamente bem conhecida. De nativismo ao nacionalismo administrativo e económico, os euro-angolanos lançam pressupostos em busca do ‘Jus Solis’, no sentido moderno (e não peculiarmente angolano). Hoje, os seus descendentes que, ao nascer em Angola, são angolanos por origem, possuem plenamente sua nacionalidade por ‘Jus Sanguinus’.

Entre essas populações, importa salientar o seguinte: (i) *jus ab origine* é unanimemente considerado como uma ‘instituição’ que justifique a unidade e integridade do grupo e harmonize as diferentes propensões sociais. Por um lado, por ser ‘originário umbilical’ do território e da diversidade societária; e, por outro, pelo facto da sua linhagem/família defender/promover a integridade social e territorial. A sua divergência situa-se nas instituições e símbolos que o sustentam na sociedade. (ii) *jus sanguinus* é, logo à partida, divergente: os Ambûndu admitem, por *jus ab origine*, a inclusão de famílias escravizadas enquanto os Kôngo e Cômwe só o permitem em algumas linhagens/famílias e em circunstâncias fulcrais para *Jus sanguinus*. Os !Kung têm uma outra noção desses dois princípios de nacionalidade. Explicamos: o ponto (i) é exclusivo, não permitindo qualquer relacionamento com os ‘externos’<sup>491</sup>. Conservam a sua identidade cultural/societária a todo o custo. São, principalmente os Ova-Kwânkala, os Ova-Pamba, os Ova-Ngo[m]be, tal como se verificou no terreno. Contrariamente aos outros, onde os *jus sanguinus* podem ser ‘escravizados’ entre os

---

<sup>490</sup> Entre Maio/Agosto de 2011, os Angolanos vivendo no Congo Kinsâsa regressavam para Angola (mesmo para aqueles que nasceram lá). Foi graças às instituições costumeiras de identificação que se detectaram os infiltrados (os Kôngo de Congo Kinsâsa).

<sup>491</sup> Curiosamente o ‘rei’ e a sua linhagem, que têm nacionalidade por *jus ab origine*, se consideram como linhagem de ‘os de fora’, ‘os externos’ por terem origem – territorialmente – nas regiões irmãs da capital. ‘Regiões irmãs’ significa ‘sede’ comunitária.

três grupos supracitados (Kwankâla, Pâmba e Ngobe), mas jamais por seus congêneres (*jus sanguinus*).

As populações angolanas consideram a ‘nacionalidade’ como uma fronteira passível de violação pelas circunstâncias: os *jus sanguinus* são obrigados a nascer em locais específicos: (i) Mandume ya Ndemofayo que era Pâmba (Omu-Kwankala), só poderia nascer numa Ombala ou Haluhêmba (Kalu Ñkêmba). Face a essa situação os Angolanos e Namibianos de grupo populacional kwanyâma ‘conflituam-se’ hoje sobre a verdadeira sepultura dele<sup>492</sup>; (ii) a família de Holden Roberto não poderia aceitar que seu ‘filho’ fosse enterrado com honras políticas em Luwânda, pois preferiu que fosse em Mbânz’a Kôngo<sup>493</sup>; (iii) os Ekwikwi só poderiam, por norma, ser enterrados nas suas Kûndu (Hûndu, Yûndu), aldeias da mãe ancestral. Alguns partidários da UNITA (no interior), acreditam que Jonas Savîmbi será um dia ‘re-enterrado’ no seu *verdadeiro* ‘Mbayi’ (Ombala)<sup>494</sup>; os guardiães de Musûmba nas sociedades Lûnda-Côkwe não só poderiam ser enterrados nas suas respectivas aldeias de origem, como também, a sua eleição como soberano dependia da natalidade<sup>495</sup>; (v) a solidariedade histórica de algumas famílias angolanas, perante outras famílias estrangeiras<sup>496</sup> (instaladas) é exclusiva: ficamos a saber que em alguns cemitérios é proibido enterrar os estrangeiros, além de, em outros casos, os cadáveres serem exportados para seu país de origem. Há, também, o caso de cremação que é mal percebida nas culturas sobreviventes internas, angolanas, mas possivelmente surge na proibição do enterro de algumas famílias estrangeiras.

Pois, as populações angolanas concebem a nacionalidade em três categorias:

(i) *Jus ab Origine*;

<sup>492</sup> Os Namibianos têm uma sepultura no seu território onde, dizem, estão os restos mortais do grande rei Mandume ya Ndemufayo. Os Angolanos, de modo igual, têm uma sepultura onde, dizem, repousam os restos mortais do mesmo rei. As autoridades de ambos países explicaram-nos que o corpo estaria em Angola e a cabeça na Namíbia. Como manda o costume, depois da morte do rei, deve-se separar a cabeça do corpo: a cabeça fará colecção no panteão (reservado), e o corpo será sepultado num ‘cemitério’ comum (publico).

<sup>493</sup> Convém ressaltar dois pontos essenciais aqui: (i) sendo originário de Mbânz’a Kôngo, enterra-se na sua terra natal, entre os Kôngo. (ii) Holden Roberto era conhecido como um dos descendentes da família real, o que justificaria o seu enterro atrás do cemitério dos reis do Kôngo.

<sup>494</sup> Porque foi Molowini (filho do povo: título que se dava à realeza de Mbayi Lûndu desde Katyavala Mbwila). Alguns dos nossos inquiridos não aceitavam a ideia de que Jonas Savimbi terá morrido, pois quando ele morrer, será enterrado no seu Ombala.

<sup>495</sup> Isto é naturalidade e origem de família/linhagem.

<sup>496</sup> Principalmente famílias cabo-verdianas e são-tomenses, radicalizados em Angola. Essa realidade é assinalável na província de Uíge, onde há um bairro cabo-verdiano. A História ensina que muito dos São-tomenses vieram de Angola.

- (ii) *Jus Sanguinus*
- (iii) *Jus Solis*

Ora, a Constituição Angolana define, no seu artigo 9.º, o seguinte (Constituição de Angola, 2010:7):

1. A nacionalidade angolana pode ser originária ou adquirida.
2. É cidadão angolano de origem o filho de pai ou de mãe de nacionalidade angolana, nascido em Angola ou no estrangeiro
3. Presume-se cidadão angolano de origem o recém-nascido achado em território angolano.
4. Nenhum cidadão angolano de origem pode ser privado da nacionalidade originária.

Fazendo uma comparação da realidade costumeira angolana com o texto da constituição (lei), podem-se estruturar as amostras da nacionalidade de forma seguinte:

- (i) *Jus Sanguinus*
- (ii) *Jus Solis*.

### **Jus Sanguinus**

	<i>Sentido patrimonial angolano</i>	<i>Sentido moderno</i>
1	Nato no território habitado	Criança encontrada no território
2	Nato na linhagem dos <i>livres</i>	Nato de qualquer família instalada em Angola
3	Nato do matrimónio entre autóctones	Nato de matrimónio de um progenitor angolano
4	Descendente de <i>jus ab origine</i>	Descendente de angolano originário
5	Escravizável condicional	Tem seus direitos humanos garantidos

É realmente interessante ver as continuidades e descontinuidades nessas noções da nacionalidade por *Jus sanguinus*. CONTINUIDADE: (1) o primeiro ponto indica dois sentidos contínuos: parte duma pertença ao território e a família bem identificada pelas instituições tradicionais. O sentido moderno parece esvaziar-se em relação ao primeiro e ganha, *ipso facto*, outra dinâmica: basta nascer em Angola<sup>497</sup>; (2) Apenas as famílias cuja ascendência terá sempre desempenhado suas funções

<sup>497</sup> Essa forma parece simplificar as diferentes posturas e novas dinâmicas sociais: angolanos africanos e angolanos não-africanos. Aliás, a conquista do espaço angolano pelos Zimbabueanos (ou bantu) assimilou os autóctones !Kung, hoje minoria. O que é comparável à recente conquista dos Europeus no território feito Angola pelos nacionalismos (com empurrão da Conferência de Berlim).



sociais poderia ter a nacionalidade por via *jus sanguinis*. Já no sentido moderno, o filho de dois estrangeiros é angolano por Origem, caso nascesse no território angolano; (3) e (4) o matrimónio entre dois *jus sanguinis* fazia um outro *jus sanguinis* da primeira mão; entre um *jus sanguinis* e um *jus solis* fazia um *jus sanguinis* da segunda-mão. O matrimónio de dois *jus sanguinis* da segunda-mão dava um *jus solis* qualificado. No sentido moderno, importa apenas que um dos progenitores tenha a nacionalidade, sem necessidade do grau da sua ascendência enraizada no território; (5) a escravidão ou escravatura não fazem sentido hoje com a mundialização dos Direitos humanos, instrumentalizados nos acordos e tratados das Organizações Internacionais, a que Angola também aderiu; no entanto o conceito antigo (escravizável) permanece apenas no imaginário dos tradicionalistas e suas instituições conservadoras, portanto, passíveis de dinâmica e está no subconsciente do povo. DESCONTINUIDADE: (1) a imposição e unilateralidade da lei positivada em relação aos costumes<sup>498</sup> promoveu rupturas epistemológicas consideráveis<sup>499</sup>; (2) a secundarização das instituições internas na elaboração das leis modernas<sup>500</sup>; (3) e (4) a discrepância entre a teoria jurídica modernista e as redes de relações sociais tardi-modernas<sup>501</sup>, por um lado, e por outro, a contradição entre dois contextos oriundos de duas realidades diferentes<sup>502</sup>; (5) os *jus sanguinis* eram escravizáveis tão-somente pelos *jus ab origine* e jamais pelos congêneres. Com a abolição de escravatura

<sup>498</sup> Percebe-se a intenção política aqui: a poligamia, que é legitimada pelos costumes, embora repugnada pela moralidade da Lei, é permitido porque é popular. Agora, aqueles usos impopulares e desumanos foram ou silenciados ou apenas ignorados a favor do desaparecimento das instituições que os suportam. Mas na verdade, ainda é um caso sério porque não desapareceram totalmente, tendo já influenciado outras instituições vigentes. Parece-nos necessário que se façam trabalhos detalhados, discutindo exaustivamente estas questões.

<sup>499</sup> O incesto por exemplo é punível pela lei moderna. Ora, a noção tradicionalista do incesto, por um lado, é praticada na actualidade. Por outro, a Tradição que autorize o casamento de primos cruzados (o que tradicionalmente não é incesto) passa a ser incesto. A pessoa que iniciava uma menina na vida sexual era seu ‘pai’ (no sentido tradicionalista), o que torna difícil não só interpretar, mas também traduzir à luz da lei vigente.

<sup>500</sup> A força da lei moderna ultrapassa a eficácia do costume, principalmente nos centros urbanos: a pessoa tem medo de cumprir uma pena de cadeia, mais do que uma simples praga de um soba. Nas aldeias o costume está cada vez mais diluído com a penetração da ciência, com a instalação de escolas e novas tecnologias. A ruptura aqui é profunda, de modo que o costume vem em segundo lugar em vários domínios.

<sup>501</sup> Em quase todas as regiões de Angola, existe a presença das Tradições ancestrais, que ainda prevalecem na modernidade, tal é o caso de *alambamento* (matrimónio tradicional) onde encontramos elementos tradicionais e modernos., o caso dos óbitos também, etc.

<sup>502</sup> Entre os Umbundu os sobas (autoridade tradicional) de ‘linhagem ancestral’ de todas as ramificações sociais são enterrados de forma especial. Antigamente realizavam-se rituais fúnebres que levavam o tempo suficiente da decomposição, altura em que a cabeça era subtraída do corpo e guardada num lugar sagrado. Hoje esses rituais já não são tão visíveis, embora ainda executados com uma grande discrição.

internacional<sup>503</sup>, sobreviveu, nas instituições internas e no comportamento psicossocial, sequelas de ‘famílias dos escravizáveis’, mas totalmente desconhecido na Constituição Angolana, que declara a inalienabilidade dos direitos humanos.

### Jus Solis

	<i>Sentido tradicional angolano</i>	<i>Sentido moderno</i>
1	Filho dos <i>jus sanguinus</i> da segunda-mão	Nato em Angola de progenitores estrangeiros
2	Descendente com terras limitadas	Angolano com terras ilimitadas
3	Excluído das funções públicas	Incluído nas funções: angolano de origem

Encontramos continuidades e descontinuidades, também. CONTINUIDADE: o que era e ainda é *jus solis* para as sociedades internas parece ser o que é *jus sanguinus* hoje em dia, em dois pontos: (1) quem nascia num território só recebia a nacionalidade da zona (de nascimento), mas somente caso tenha linhagem enraizada nas redes sociais já existentes e receba um sobrenome da iniciação. Essa realidade tornaria complexa e complicada a leitura objectiva da lei moderna, uma vez que, desde o século XVIII e sobretudo o XIX, a implantação dos europeus no território hoje angolano foi tão significativa. Contudo, fazia algum sentido incluir os ‘neo-angolanos’ (Angolanos do Estado Novo) como uma categoria classificatória; (2) aqueles em que um dos progenitores tinha raízes genealógicas no território (hoje) angolano, eram nacionais por *jus solis*, e o seu parentesco (extremamente ligado às terras) era limitado. Face à colonização demográfica portuguesa (século XIX), precedida de outras instalações europeias, e sobretudo (mais tarde) com os movimentos nativistas a favor da sua Angola acolhedora, o *jus solis* parecia o parâmetro menos exclusivista para qualquer Angolano que nasce nesse território. Desta vez, este angolano poderia fixar sua residência em qualquer canto do país; (3) a nacionalização dos não-angolanos (mesmo quando eram nascidos no território concernente) era nula entre as sociedades tradicionalistas angolanas; a Constituição parece ter actualizado a questão. Já no quadro moderno, os *jus solis*, que são os Angolanos de origem – tal como reza a Constituição de 2010 – têm toda a legitimidade e meios suficientes para exercer as funções públicas, a todos níveis

<sup>503</sup> Existia ‘escravidão’ entre os Angolanos antes e mesmo depois da colonização. Já o mencionamos atrás. Embora seja difícil encontrar isso de forma prática e compreensível na leitura da lei moderna, o comportamento psicossocial ainda apresenta índices dessa situação.

(escalões administrativos). Como se pode compreender, a evolução das exigências das novas dinâmicas sociais em Angola, fazem com que o *jus solis* antigo que, na verdade, é o actual *jus sanguinus*, comporta a essência operacional do *jus solis* moderno.

Embora a Constituição possa ser considerada como uma força uniformizadora das normas de conduta, ainda há instituições sociais e outras forças vitais emanando do ‘conjunto de vivência’, contrapondo os propósitos das leis modernas. Importa realçar que os actores sociais que intervêm nessa cena transformadora defendem posturas ora conservadoras ora liberalistas, face às exigências da modernidade: a importação da ocidentalização do *Estado* continua cada vez mais consistente (Badié, 1992). Ainda que a Constituição angolana de 2010 esteja a favor dos liberalistas – eivados pelo racionalismo jurídico actual – o conservadorismo ainda é grande por dois motivos: (i) por princípio, a própria Constituição tem como fonte o costume, além de considerá-lo parceiro das normas; (ii) os costumes ainda ditam o comportamento social da maioria dos angolanos, de maneira que a expansão informativa da lei positivada e sua objectividade perante a cosmovisão populacional rural ainda é lenta.

Um reparo: o *Jus ab Origine* não está evocado na Constituição angolana de 2010, nem sequer nas anteriores. Porquê? Será que não foi detectado ao tempo para seu estudo e sua adequação?

Na consulta que fizemos junto dos especialistas juristas, entendemos que o costume não serviu de estudo aprofundado, nem por propósitos académicos nem sequer para substanciar a Constituição. Primeiro, porque são complexos, e depois, porque as comissões de estudos sociológicos e antropológicos desses costumes, com o fim da elaboração da Constituição Angolana de 2010, não funcionaram com celeridade esperada. Ainda que partilhássemos a posição de que tais estudos eram necessários e que a sua efectivação não precisava de alguma pressa, convém salientar que, de facto, a sociedade civil foi largamente consultada. Apenas desconhece-se até que ponto a selecção dessa consulta foi influenciada.

Uma pergunta: como os actores sociais angolanos se consideram eles mesmos, falando da nacionalidade? Qual é a sua reacção em relação à visão dos outros? Será que as relações, nesse aspecto, são de conflito, e quais seriam os fundamentos? Ou

seria a relação de cooperação, e nesse caso, quais seriam os suportes? Quais seriam as novas dinâmicas a esse respeito?

Aqui temos a dicotomia de ‘Eu’ e ‘Outro’, num universo inter-accionador contextualizado em ‘local’ e ‘global’. Os representantes sociais – conscientes ou inconscientes dos seus desempenhos e do lugar que isso lhes proporciona – actuam obedecendo a normas e adaptando-as às novas exigências, quer para seu bem-estar social, quer para seu melhoramento individual. Para dar sequência a isso, vamos reconsiderar a definição da Constituição sobre a nacionalidade angolana, buscar uma compreensão sobre a Lei de terras de Angola, reconstruindo os traços da nacionalidade a partir dessa lei, para tentar compreender o comportamento social.

A Constituição Angolana é específica sobre a terra. A Lei de terras de Angola 9/04 de 9 de Novembro de 2004, no seu artigo 4, alínea a), diz o seguinte: “Princípio da propriedade originária da terra pelo Estado”. Já no artigo 5, lemos: “A terra constitui propriedade originária do Estado, integrada no seu domínio provado ou no seu domínio público”.

Para Angola, cuja rica história lembra alguns domínios como propriedades dos seus povos – Ambundu, Còkwe, Kôngo, !Kung e Umbundu – essa lei choca, numa primeira instância, com os suportes costumeiros que vitalizam esses povos. Ao fazer uma leitura assídua nessa Lei das terras de Angola, parece que algumas ideias estejam patentes: (i) projectos de urbanização nos sítios prestigiosamente históricos, mas economicamente empobrecedores; (ii) outorga ao Executivo prerrogativas na criação de cidades modernas e suportes legais para buscar parcerias externas, economicamente poderosas; (iii) fragilidade das leis costumeiras<sup>504</sup> em assarapantar o Estado nas suas decisões politicamente legais.

Como prova, citar-se-á o caso das cidades que estão emergir em Angola, mas também a deslocação em massa das populações, imposta pelas autoridades. Ainda que tais ocorrências sejam criticadas pelos humanistas, pela sua forma e desrespeito dos Direitos humanos, o Estado angolano parece não dar ouvidos às opiniões costumeiras.

---

<sup>504</sup> Assim reza a Constituição: “é reconhecida a validade e a força jurídica do costume que seja contrário à Constituição, nem atente contra a dignidade da pessoa humana” (Constituição, 2010, art. n.º7).

O que nos interessa agora é: como as identidades locais costumeiras interpretam a lei 9/04? Quais seriam os domínios de dissemelhanças e convergências, caso existam? E, como essa lei de terra é interpretada ou interpreta a nacionalidade angolana?

### • Questão nocional discrepante

A definição das identidades locais dos angolanos – Ambundu, Còkwe, Kôngo, !Kung e umbundu – se justifica pela *terra*. É importante salientar que os suportes culturais que definem a identidade se fundamentam pela existência da terra. Em cada núcleo, encontramos pequenas particularidades, mas em geral os clãs são ligados existencialmente com o espaço que ocupam historicamente (Batsíkama, 2010:66,68,70).

Quer com isso dizer, no povo Ambundu, que ocupa historicamente múltiplas parcelas de terra em nome de diferentes clãs onde se identificam, não se pode permitir que os Ngôla venham determinar nas terras dos Kilwângi, ainda que ambos sejam Ambundu. A mesma coisa justifica com o resto dos povos constituintes de Angola. Num passado longínquo, os Portugueses consideraram vários reinos em Angola por essa razão. Era difícil para ele compreender que um munícipe de Zombo seja ao mesmo tempo um Kôngo (cidadão de Mbânza Kôngo). De modo igual, Kaluñkêmbé só poderia ser da Huila, e parecia ilógico para compreensão europeia<sup>505</sup> que seja Umbundu. Para o europeu apenas os oriundos de Mbâyi Lûndu eram Umbundu (Mbalûndu).

O que acabamos de sublinhar significa que as identidades locais dos Angolanos são várias e variantes, e necessitam de uma compreensão standard, sem a qual seria difícil de adequar a exploração das suas terras com as leis positivas. E, a cidadania pode ser compreendida aqui como o “envelope onde são juntadas todas identidades locais dos angolanos” em nome dum aparelho administrativo com poderes centralizados chamado Estado.

---

<sup>505</sup> “Na Grécia antiga a cidadania era definida e validade aos pertencentes às “Cidades Estado”. No Império romano era atribuída à parcela da sociedade que governava, administrava e julgava, com validade em todo território do Império. Na sociedade medieval a possibilidade de ser cidadão era diferente conforme o território socioeconómico de pertença. Nos feudos era concessão do senhor feudal e válida no território local. Nos burgos ou cidade, desenvolve-se o conceito de cidadania como direito (não concessão) individual e como condição de liberdade para os iguais formalmente” (Gehlen, 2006:265).

Lembramos que César conquistou o mundo romano, mas reconheceu a autonomia local e suas culturas (religião, sobretudo), porque separava o poder político do poder emanando do Direito fundiário. Ele o fazia para evitar insurreições constantes. Hoje, essa administração republicanizou-se em “poder central”, “poder local”, “poder autárquico”, etc. O Direito – que se inspirou das doze tábuas em Roma – reveste o mesmo ideal.

A questão agora é: quais são os pressupostos que fazem com que na Lei de Terra, esteja clausulado que “a terra pertence ao Estado”? E, como interpretar isso a luz das identidades locais dos povos que compõem actual república de Angola?

### • Disposições identitárias face a Lei de terra

O mapeamento da geografia social feita pela colonização visava os interesses coloniais e não respeitavam necessariamente as questões históricas, nem antropológicas. A administração colonial precisava de instrumentos legais que faziam dela proprietária das terras da colónia. Uma vez legalizados os instrumentos legais, a administração conseguiu realizar seus planos sociais, políticos e económicos. De salientar que, mesmo depois disso, a administração colonial enfrentava dificuldades sérias. Hoje, a Constituição angolana atribui a terra angolana ao Estado, e retira todas considerações vitais das populações. Os “sobas”, que antigamente, eram representantes dos seus antepassados (já falecidos, mas presentes através de preceitos), são hoje escolhidos sob influência do partido no poder. Com isso o soba perde literalmente toda legitimidade da sua representatividade, e deixa de ter moral de agir perante as instituições que justificam a sua existência. Partindo de Ambundu/MPLA, Kôngo/UPA-FNLA e Umbundu/UNITA, vamos considerar o seguinte:

Os **Ambundu** são repartidos nas províncias de Malange, Bengo, Luanda, Kwanza Norte. Historicamente, constituiriam apenas três espaços: (i) a região de Mbâmba foi territorializado em 1575 como “conquista portuguesa”: reino de Angola. O governo de Angola instalado em Luanda será tido como plataforma para o mercado dos escravizados oriundos de interior, mas também como plataforma da miscigenação; (ii) Nzing’a Mbândi reagiu contra a ocupação portuguesa no seu reino

de Ndôngo/Matâmba e celebrou colusão com reino do Kôngo para lutar contra a imposição e arrogância portuguesa; (iii) administração colonial balcanizou – com seu comércio negreiro – as mesmas identidades entre séculos XVIII-XIX, e a administração da pós-independência vem criar outras identidades (misturadas ou isoladas) acima daquilo que a colonização tinha criado. Os Ambûndu, hoje, indicam suas terras reais e imaginárias (*memória colectiva*) através da sua expressividade (*kimbûndu*), o que não é simétrico. Em Malange (província dos Ambûndu por excelência), há regiões onde lyumbûndu, tucôkwe e kikôngo são falados<sup>506</sup>. Com a partidização dos Ambûndu ao MPLA, nasce aqui uma identidade secundária, mas pertinente. Os sobas, descendentes de Ngôla Kilwângi, ainda defendem suas terras pertencendo aos clãs mas com alguma submissão perante a constituição que reza que *a terra pertence ao Estado*. Ainda há resistências costumeiras visíveis nos outros suportes institucionais: cerimónias de nascimento da criança, fúnebres, de pescas fluviais ou marítimas, etc.

Os **Kôngo** disponibilizam de alguns sustentos costumeiros que privilegiam a terra. A terra (que se diz *nsi* na sua língua) significa, ao mesmo, tempo “algo determinado pela sacralidade” e celebra-se culto aos ancestrais no dia chamado *Nsîlu*. Como *instituição* a terra está ligada à identidade local de qualquer Kôngo: *nsîla* = quem vigia/defende a sua família/terra. Curiosamente, a cosmogonia kôngo assemelha-se a judaica: Deus criou o homem a partir de argila (terra), como simbolismo de que não se pode separar o homem da *sua* terra local (naturalidade). Por isso, os Kôngo são enterrados onde são nascidos. Para esse povo, é inconcebível que a terra pertença ao Estado angolano. Os Mpânzu’a Nlûngu lutaram contra os Portugueses em 1492/1493 por essa razão. Vit’a Nkânga no século XVII tencionava expulsar os Portugueses por estes assenhorearem-se de vários territórios kôngo (por exploração mineira ou habitação sem prévia autorização). Álvaro Mbuta, já no início do século XX demonstrava um “nacionalismo kôngo” (Wheeler & Péliissier, 2010) nessa vertente. UPA/FNLA – cuja fundação localizava-se ao norte – interpretava a independência como recuperação das “terras históricas” pelos angolanos. A lei da terra em Angola, ainda que seja uma imposição duma elite extremamente rica e tendo em sua alcance possibilidades e meios de obrigar a execução das decisões a

<sup>506</sup> Aliás, os estudos linguísticos ora associam essa língua ao *kikôngo*, ora identificam outras origens meridionais (lyumbûndu) sem discordar dos primeiros.

populações pobres e acorrentadas de misérias (sequenciadas do conflito armado), precisará de desterrar os suportes costumeiros ainda vigorando.

Os **Umbundu** consideram a terra como vital: a terra pertence aos espíritos.<sup>507</sup> As iniciações masculinas e femininas ainda em vigor são poderosos instrumentos institucionais de socialização que preservam a “inviolabilidade da terra”. “O boi do vizinho que viola hortas alheias perde a identidade do seu proprietário”; por isso, ainda assiste-se no Sul inúmeros processos jurídicos cuja causa principal é “roubo”. A classificação desse “roubo” na Lei positivada, enfraquece-se perante as considerações costumeiras sobre o “roubo” costumeiramente classificado. A lei da terra é, nos territórios historicamente pertencentes aos Umbundu, uma imposição do poder central. Os protectores dessa lei costumeira então fragilizados e dependendo do governo central (provincial), as misérias ainda visíveis nesse espaço favorecendo rápidas dinâmicas ao detrimento das instituições que abroquelam, tudo isso faz com que permissivamente o Estado tenha o Direito fundiário. Interessante é: as construções de escolas, hospitais, infra-estruturas geradoras de economia entusiasma os “sobas” e mesmos os mais radicais são dulcificados. Ainda assim, os Umbundu, Kôngo, Cômbe, Umbundu que sabem que a “terra é garantia vital” ainda mostram dificuldades em adequar a lei da terra vigente. Jonas Savimbi escrevia numa carta que, tinha a missão de “resgatar a nossa terra” (Batsikama, 2011b:204)<sup>508</sup>.

Patrick Chabal busca “origem”, “identidade” e “localidade” como suportes definidores da nacionalidade em África (Chabal, 2009:27-42). Acabamos de verificá-lo detalhadamente no caso específico de Angola.

Quais seriam os limites materiais e imateriais da lei costumeira em relação as disposições anteriores?

### **Terra como elemento-suporte da nacionalidade**

A Constituição define a nacionalidade angolana por: (i) *jus sanguinis*; (ii) *jus solis*. As instituições costumeiras informam-nos sobre: (i) *jus sanguinis*; (ii) *jus solis*; (iii) *jus ab origine*. Os parâmetros nocionais da lei positivada diferem os da lei

<sup>507</sup> A forma simbólica que os Humbe (Bettencourt; Cotta, 1962: 19), Ovimbundu em geral (Verly, 1955: 652) enterram seus cadáveres indica que a terra pertence aos mortos (espíritos).

<sup>508</sup> PIDE/DGS, “Jonas Sidónio Malheiro Savimbi”, proc. #19603



costumeira. Na lei costumeira, como já vimos, apenas aqueles que eram possuidores das terras, detinham a nacionalidade: nacionalidade ligada à terra. Para citar um exemplo, a FNLA tinha o slogan ‘Liberdade e Terra’, justamente por causa disso. A pergunta, agora, é: se os parâmetros nocionais da lei costumeira fundamentam-se na consideração da terra – o que é secundarizada na lei positivada – como relacionar as duas leis (costumeira e positiva)?

No que precede, já mostramos que a sociedade angolana é o contraste de um ‘exterior implantado’ e um ‘interior desintegrado’, ao longo de vários séculos<sup>509</sup>; a sua compreensão actual impõe quase sempre essa dicotomia; os parceiros societários do tecido social angolano são detentores de diferentes comportamentos psicossociais determinados para a pertença à sua sociedade.

1. Pertença à sociedade: os Angolanos exprimem a pertença à sua sociedade de duas maneiras: (a) entendem por sociedade a comunidade cultural onde são representantes legítimos por sua identificação cultural; (b) entendem por sociedade o conjunto populacional que eles identificam no *seu* espaço geográfico<sup>510</sup>, nos limites de Angola.

Assim sendo, pertencer à sociedade dos Ambundu seria diferente do pertencer à sociedade angolana. Na primeira acepção, os critérios são culturais e na segunda são jurídicos. Se por um lado, *ser angolano* não é necessariamente ser Ambundu por razões culturais, o contrário (*ser Ambundu é ser angolano*) é apenas permissível, pela pertença das terras *mbundu* ao Estado angolano. Só há Ambundu em Angola, ainda que se admita as suas origens recentes entre os Pende (no Congo Democrático).

O *país* do soba Mwat’Yamvu comporta espaços territoriais além de Angola (indo até às repúblicas da Zâmbia e Democrática do Congo). O mesmo é verificável para os sobas cujos domínios são transfronteiriços, que gerem questões transnacionais

---

<sup>509</sup> Desintegrado por três razões principais: (i) escravatura oriunda do Exterior que desagregou as famílias; (ii) conflitos entre os antigos reinos que, antes, eram bons vizinhos, mas passaram a insurgir-se uns contra os outros; (iii) a filosofia colonial em relação às populações foi demasiada fraca para reconstruir uma sociedade coerente, aliás teve sempre repetidas revoltas até começar a Luta pela Libertação Nacional. Do modo igual, há que mencionar aqui as poucas finanças na aplicação dos seus programas. De modo geral, a colonização portuguesa buscava mais, ao passo que investia menos nas colónias.

<sup>510</sup> Assim reza o artigo 9, ponto 2, da Lei das Terras, “os terrenos das comunidades rurais podem ser expropriados por utilidade pública ou ser objecto de requisição, mediante justa indemnização”. Com essa lei, a terra deixa de ser dispositivo definidor da nacionalidade à luz da lei costumeira. No entanto, no seu artigo 19, ponto 7, lê-se: “os terrenos integrados no domínio público do Estado e os terrenos comunitários são terrenos não concedíveis”

(geralmente colaterais): Norte e Sul. Esse aspecto é verificável na divisão territorial administrativo de Angola, onde as províncias ora dividem as mesmas populações, ora aglutinam várias populações históricas. E nessas precisas circunstâncias surgem inúmeras dificuldades de gerir as redes sociais porque intervêm duas dimensões: cultural, que é transfronteiriça, e jurídica, que é nacional. Ora elas podem chocar. Por ter relações diplomáticas excelentes com a Namíbia<sup>511</sup> (já vimos as razões no primeiro capítulo), hoje há suspensão de visto e as populações transnacionais podem movimentar-se por um e por outro lado, sem grande burocracias consulares. No Norte, as relações históricas sempre foram complicadas, de maneira que a ‘ponte aérea’ entre Kinsâsa e Luwânda foi abolida.<sup>512</sup> E a Leste, o ano da independência parece ter azedado as relações entre os dois governos deste país: Zâmbia terá optado pela UNITA (Sá, 2008) torcendo a favor deste partido junto dos Estados Unidos da América. Logo, da mesma forma que a colonização portuguesa lutou para garantir a integridade territorial da sua colónia (Angola), o governo actual de Angola perspectiva a integridade de Angola, ficando decisor perante as terras históricas.

Para o deputado João Pinto – jurista de profissão – o facto das terras históricas serem transnacionais, seria um grande perigo, caso a Lei-Mãe as reconhecesse como “propriedade das comunidades históricas”. “Tal procedimento perigaria a integridade territorial”. Por prevenção, as autoridades tradicionais detêm, por isto, um espaço com dimensões limitadas pela Lei, ao passo que o resto continuará a ser propriedade do Estado, a fim de evitar as secessões e garantir a integridade. A guerra civil angolana mostrou quais são os perigos.

2. Partimos do pressuposto que a nacionalidade define as linhas de pertença à sociedade. Suponhamos que *a* seja Ambundu, *b* é Angolano e *C* a sociedade definida pela Constituição e para simbolizar a sociedade (comunidade) cultural utilizaremos *C*<sup>1</sup>. Nesses parâmetros, a realidade angolana apresentaria as seguintes premissas: (i) *a* ∈ *C* (*a* pertence ao conjunto *C*); (ii) *b* ∉ *C*<sup>1</sup> (*b* não pertence ao conjunto *C*<sup>1</sup>). Logo, teremos:

$$\begin{array}{ll} a \in C = a \in C^1 & | \quad a \in C = b \notin C^1 \\ a \in C^1 \neq b \in C & | \quad a \in C = a \in C^1 \end{array}$$

<sup>511</sup> Estamos-nos a referir ao Governo do MPLA.

<sup>512</sup> A TAAG e Air Congo já não operam de forma directa entre Angola e Congo Democrático, e isto dura já desde 2008.

‘Ser Ambundu’ é aqui ‘ser Angolano local’, mas não deixa de ‘ser Angolano global’ ao mesmo tempo.<sup>513</sup> Das nossas recolhas, os luso-descendentes se identificam como ‘ser Angolano global’, ainda que nasçam em algum território histórico (pertencendo aos Ambundu, Còkwe, Kôngo, !Kung e Umbundu).<sup>514</sup> Os Angolanos globais por *jus solis* são às vezes negados, por não serem, antes, ‘angolano local’. Ainda assim, as novas dinâmicas sociais para a ‘pertença’ às identidades locais estão a torná-las cada vez mais globais. Como já o notamos com uma amostra (Batsíkama, 2013b), a urbanidade e implicações da globalização estão a transformar, sobremaneira, as sociedades angolanas. O ‘angolano modeno’ é hoje um ‘angolano pluri-pertencente’ em relação ao mosaico sociocultural de Angola.

Geralmente, alguns investigadores evitam abordar essa questão (na linha que o fazemos) porque passível de tendências divisionistas. O realismo social angolano desse fenómeno, que vai ao desencontro da filosofia constitucional angolana, força-nos a compreender muitos comportamentos sociais e permite, até certo ponto, perspectivar respostas a algumas perguntas correntes, tais como: (i) porque é que alguns governantes são repudiados nos locais onde laboram: será porque não falam línguas locais (e precisam ser interpretados) ou porque não se revejam onde governam (porque não têm lá a sua origem/identidade/localidade)?; (ii) quais são os graus do ‘ser estrangeiro’, mesmo para aqueles que juridicamente são angolanos ou mesmo para aqueles que são culturalmente/localmente angolanos; (iii) porque é que em 1962/1963 a OUA não podia compreender facilmente a liderança mestiça do MPLA como porta-voz do povo angolano, maioritariamente preto?; (iv) quais são os graus do tribalismo da FNLA ou mesmo da UNITA (que não o seria endogenamente) repudiado pelo MPLA à luz da *sua* modernidade, e qual seria o grau de exclusivismo que os dois primeiros partidos apontam a este último à luz das *suas* tardi-modernidades?; (v) etc.

---

<sup>513</sup> Patrick Chabal (2009) apercebeu-se disto quando foi professor convidado na África do Sul e escreveu um livro para o efeito. Com algumas estadias efémeras em Durban, Cap Town e Joanesburgo, conseguimos também perceber isto. Mas parece-nos que o caso de Angola seja ligeiramente diferente, razão pela qual fizemos o recurso a esta fórmula lógica. Mas na generalidade, a teorização de Chabal vigora.

<sup>514</sup> O luso-descendente Costa de Andrade “Ndunduma wa Lepi” era oriundo umbundu e falava relativamente bem sua língua lyumbundu. Arlindo Barbeitos, que é nosso colega na Universidade Agostinho Neto, chegou a nos exclamar: “Eme zwêla kimbundu” (Eu falo kimbundu) e é autor de uma obra muito interessante em relação às Identidades angolanas.

A fórmula estipulada anteriormente fornece linhas de compreensão nestas questões de se identificar, em relação a Angola, a nacionalidade local/global. A primeira é sustentada pelas instituições costumeiras – ainda em vigor – ao passo que a segunda é abertamente definida nas instituições jurídicas: a Constituição e as leis da nacionalidade. As leis da pertença – que debitaram com *jus ab origine*, *jus sanguinis* e *jus solis* – ganharam uma dinâmica interessante nos dias de hoje. Só que nem sempre as várias acepções são abordadas de forma clara, desapaixonada e objectiva com os propósitos do Estado-nação.

## Capítulo III

# CONSTRUÇÃO DE ESTADO-NAÇÃO EM ANGOLA

### III.1. Nação

Para desenvolver a questão de *nação*, ou melhor Estado-nação, preocupa-nos fazê-lo partindo de dois conceitos (Friedrich Meinecke, 1908) que anteriormente balizamos nas nossas observações: (i) *Staatsnation* onde o Estado cria a *nação* a partir dum programa sócio-político baseada na Constituição; (ii) *Kulturnation*, onde os fundamentos culturais e linguísticos constituem o suporte definidor da nação.

#### i. Staatsnation

A constituição de Angola tem uma história. Primeiro, em 1575 Angola era a “Grande Conquista de Portugal”. Até 1885, a coroa portuguesa já tinha anexado os antigos reinos de Benguela, Umbundu, impérios Lunda, etc., como sendo sua província, o que mais tarde passou a ser colónia. Por um lado, foi através de tratados com reinos locais<sup>515</sup>, e por outro foi através da força. Essas dinâmicas aproximaram fronteiras culturais, fronteiras políticas, e fronteiras psico-comportamentais. As diferenças permaneceram na busca da *consciência comum*, mesmo quando – numa Angola independente – disponibilizava-se de uma *lei comum* e de uma *legislação comum*. A história registou momentos de trágicos desconfortos, momentos de

---

<sup>515</sup> Ver os Anexos: Tratados #A e #B, para ter alguma ideia.

insuportáveis desavenças entre os *povos associados* angolanos. E isso constituiu um dos problemas por resolver na edificação da *nação* a partir de raízes dos *associados*, tal como entendemos a teorização sobre angolanidade, na sua dimensão antropológica (Batsíkama, 2013b).

A Primeira República independente de Angola consagrou a Constituição do MPLA (uma das heranças coloniais). Na Segunda República, de modo igual, o MPLA conseguiu impor suas impressões. Na IIIª República, em nome da vitória legislativa (mais de 80%), o MPLA confeccionou uma Constituição aprovada, mas sem a presença da maioria da oposição (UNITA, FNLA, PRS).

Se a Constituição (*natio/mãe simbólica* de todos) é suporte institucional que fomenta a nação promovida pela consciência comum, está claro que a Constituição aprovada apenas pelo MPLA não proporcionasse uma *nação*, tal como esperada e querida por todos os associados angolanos (através dos seus representantes livremente eleitos). E, no seu estado de *nação cívico-político*, estaria inoperacional para proporcionar uma *staatsnation*. Isto é, Angola não poderá ser considerada ainda como Estado-nação de todos.

Em relação a Angola, podemos colocar a pergunta: “Quem tem o poder em Angola?”. As possíveis respostas a essa pergunta vão orientar a nossa resposta.

#### **a. Poder em Angola**

Das nossas recolhas no terreno, recolhemos as seguintes informações:

- Opção #1: o poder está ligado à idade, ao sexo e à família/linhagem;
- Opção #2: o poder está ligado à competência/conhecimento, à postura e encargo público/social
- Opção #3: Não sabe/Não responde

Resultados dos nossos inquéritos são os seguintes:

- 1) 579 pessoas respondem a Opção#1
- 2) 987 pessoas respondem a Opção#2
- 3) 184 pessoas respondem a Opção#3

Mas há algumas observações por fazer:

- (i) 393 respostas Opção#1 vieram dos meios rurais: 291 das respostas são dos adultos (30 até 50 anos); 102 vieram dos jovens (menos de 29 anos)

- (ii) 186 respostas Opção#1 vieram dos meios urbanos: 89 das respostas são dos adultos (30 até 50 anos) e 97 dos jovens (menos de 29 anos)

Importa salientar que a opção #1 é a forma que o ‘poder’ é percebido nos meios rurais. O facto dos jovens serem maioritários na Opção#1, explicaria numa primeira instância a maioria juvenil na população angolana. Mas, especificamente aqui, indicaria que a socialização a partir de casa (ou da rua) estava a funcionar: de acordo com as culturas angolanas, o mais-velho – ainda que tenha poucas habilitações e subordinado em relação ao seu menos-velho – exerce mais poder, e parece-nos que os jovens (na maioria frequentadores de cursos superiores) reproduzem um espaço social onde o poder pertence ao mais velho<sup>516</sup>.

As respostas oriundas de meios urbanos podem ser interpretadas da seguinte maneira: (i) a juventude é a maior faixa populacional de Angola; (ii) a presença dos rurais imigrados nos meios urbanos, e a aproximação do rural na elite urbana na construção do ‘lugar-comum’.

Em relação a Opção #2, temos as seguintes classificações

- (i) 499 respostas da Opção#2 vieram dos meios urbanos: 387 das respostas são dos jovens (20 até 39) e 112 das respostas dos adultos (40 até 50 anos);
- (ii) 488 respostas da Opção#2 vieram dos meios rurais: 276 das respostas são oriundos adultos e 212 oriundas dos jovens (20 até 39 anos).

Podemos interpretar isto da forma seguinte: (i) as novas tecnologias que facilitam perceber o que estaria a passar-se no resto do mundo, permitem que os jovens percebam que a competência/tecnocracia, o know-how teórico/prático estariam na base do ‘poder’, embora a presença da ‘ruralidade/subdesenvolvimento’ esteja presente; (ii) há necessidade, nos meios rurais, dos adultos proporcionarem aos jovens a ideia de se formarem (estudarem) para, no futuro, sustentar suas vidas a partir da competência, know-how, etc.; (iii) quantitativamente, a camada juvenil parece continuar a ser maioritária na sua generalidade.

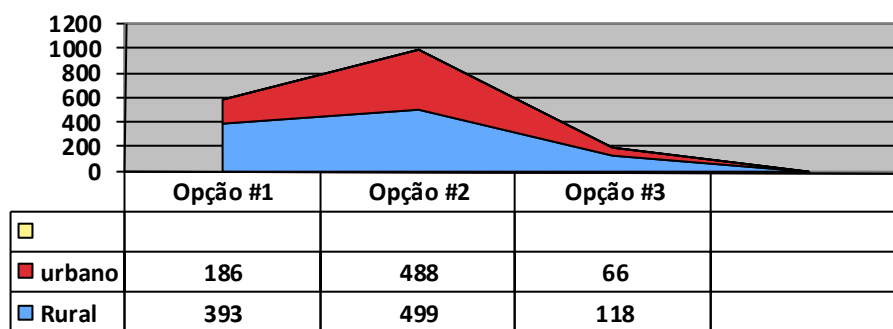
Em relação a Opção#3:

---

<sup>516</sup> Um exemplo mais conhecido entre os Angolanos, é o caso do primeiro presidente de Angola. Na sua evolução estudantil, Agostinho Neto era muito mais inteligente do que o seu irmão mais velho, de maneira que as reprovações (aos exames) do seu irmão mais velho, fez com que Agostinho Neto chegasse a estudar no mesmo nível escolar do irmão. Face a este facto, o seu pai ordenou-lhe ficar em casa, para não ultrapassar de classe o seu irmão mais velho.

- (i) 118 das respostas são oriundas dos meios rurais: 77 dos jovens e 41 dos adultos;
- (ii) 66 das respostas são oriundas dos meios urbanos: 44 dos adultos e 22 dos jovens.

Se por um lado, a Opção#3 traduz a incerteza sobre o poder (quem o detém, onde/como o exerce), por outro podemos interpretar estas respostas como o resultado do ‘medo generalizado’ que a maioria<sup>517</sup> (de todos os partidos, quer nas cidades quer nas sanzalas) expressa perante o partido no poder (desde 1975). Apesar da coragem em responder a algumas perguntas, notava-se extrema cautela no responder as estas perguntas, prova de que a maioria, aqui, possui formação superior ou é funcionário público.<sup>518</sup>



De modo geral, os nossos inquéritos fazem-nos perceber que os Angolanos têm dois modelos do poder:

- (a) **Poder costumeiro:** nos meios rurais o *poder* está ligada à: (i) idade; (ii) sexo/género; (iii) linhagem. Trata-se de um conceito alegórico, articulado numa *razão jusnaturalista*. A instituição do *soba*<sup>519</sup> vigora ao lado das outras instituições paralelas, oriundas do poder central. Os pressupostos culturais são orientadores do comportamento social.
- (b) **Poder positivado:** na base da institucionalização da *razão em Estado*, os *sujeitos normativos* vão dinamizando continuamente os jogos das relações que estabelecem. Esse poder está ligado à:

<sup>517</sup> Em vários casos as justificações estavam claras a este respeito.

<sup>518</sup> A maioria tem medo de perder seus empregos. Apesar de responder-nos, a maioria pensava que eramos agentes da Secreta ou da Informação, por isto, preferiam não responder a perguntas específicas que os poderiam comprometer.

<sup>519</sup> Noutros lugares em Angola, o *soba* não é considerado como *autoridade tradicional*, mas um autêntico auxílio do poder central (outrora colonial). Existem, portanto, outras autoridades tradicionais diferentes dos *sobas*.



(i) experiência/competência; (ii) postura e (iii) posição social. As instituições centrais do Estado baseiam-se nesse poder e têm uma força jurídica eficiente para *legalmente* dominar, impor e limitar o comportamento individual, colectivo e mesmo social.

Vamos à nossa pergunta: quem governa? Ou de outra maneira, “Quem tem o poder em Angola”? Tentaremos buscar resposta a essa pergunta partindo da dicotomia do poder *costumeiro* e *positivo*. De igual modo, essa resposta partirá das ‘épocas’ que definiram Angola, da colonização à pós-independência: (a) durante a Colonização; (b) Iª República e a rebelião; (c) IIª República e (d) IIIª República. Somente depois de perceber o conceito do poder nessas paragens temporais que poder-se-á formular uma resposta a essa pergunta.

#### **a.1) Durante a Colonização.**

Antes da colonização oficial de Angola (1885-1975) encontramos uma ampla actividade de escravatura dos povos africanos contestada e repudiada pelas autoridades locais, embora à *sua maneira* tenham desenvolvido outros tipos de escravidão. O convívio possibilitou uma ‘categoria’ social, fruto da miscigenação: os mulatos (biológicos e culturais/biculturais) passariam a simbolizar o índice do ‘diálogo’ entre o colonizador e o colonizado. Os bio-culturais terão o exclusivo privilégio (característica do *poder*) negocial entre os *colonizados* e *colonizadores*.

Nesse período existem dois poderes antagonistas/paralelos: *poder costumeiro* e *poder positivado*. A ambivalência desses poderes (existindo paralelamente) parte inicialmente da dicotomia *colonizado/colonizador*. (i) O *poder colonial (positivo)*, baseado na *razão* (no conhecimento cartesiano) e sobretudo na superioridade tecnológica e económica, tem as implicações decisórias na gestão pública; (ii) *Poder costumeiro*, baseado na alegoria e suporte sociocultural, já estava posto em dúvida numa altura que os seus próprios defensores foram obrigados a familiarizar-se com os paradigmas da ‘razão cartesiana’, quer nas escolas, quer nos outros circuitos. Nesta óptica, já não fazia sentido que existisse império Lunda independente (razão cartesiana) com seu poder paralelo às instituições centrais coloniais, numa Angola plural. Daí os Tratados, que na verdade eram nova metodologia da *farsa colonial* para ‘definir as fronteiras coloniais’. Interessava à administração colonial portuguesa, baseando-se nas clausulas da Conferência de Berlim, fazer estudos científicos para

melhor conhecer os Lunda no mosaico populacional angolano (onde integravam, desde então, Ambundu, Còkwe, Kôngo, !Kung, Umbundu, etc.). Mas haviam interesses coloniais mais importantes no plano económico e político.

A colonização caracterizou-se por várias fases, pois retenhamos aqui algumas delas: (a) territorialização, colonização demográfica (Pimenta, 2008); (b) resistência pacífica e armada entre 1961-1974<sup>520</sup>; (c) Era dos Acordos (1974-1975).<sup>521</sup>

Durante a territorialização, existiam dois *poderes*: ‘poder colonial externo/alógeno’ e ‘poder costumeiro interno/endógeno’. O conflito que o ‘externo’ impõe ao desnaturalizar o ‘interno’ traduzir-se-á, mais tarde, na coexistência paralela desses poderes. Só que o primeiro tem uma trajectória aberta e internacional, que o faz reconhecer como modelo padrão, enquanto o segundo é introspectivo e, por conseguinte, absolutista ao seu meio. A falta de diálogo metódico entre estes dois *poderes* permitirá a continuidade do conflito.<sup>522</sup> Aqui A impõe a B comportamentos alheios a este. B aceita nos primeiros instantes – talvez em nome do cristianismo que o domesticou relativamente bem – mas satura-se e revolta-se a uma dada altura.

Durante as resistências pacíficas e armadas, há dois momentos de evolução. (a) resistência pacífica: a criação de algumas associações culturais, que começa nas primeiras décadas do século XX, e obedece ainda às exigências normativas do *poder colonial* (a legalização dessas associações baseia-se na Constituição colonial) mas a sua expressividade valoriza substratos da matriz cultural angolana (já miscigenados), o que se traduz, também, num tipo de resistência pacífica, (b) a arrogância do *poder colonial externo* que escraviza os Angolanos aos trabalhos forçados (sem alguma contrapartida dignificadora) terá suas primeiras respostas, quer na Baixa de Kasânge (1960) quer em Luwânda (Fevereiro 1961) quer ao Norte de Angola (Março 1961). Os intelectuais angolanos denunciam as injustiças sociais – seguindo os paradigmas eurocêntricos, para melhor passar seus intentos – enquanto as massas populacionais criarão suas margens de acção.

Vem depois a Era dos Acordos: 1974-1975. É verdade que o rompimento *dos* movimentos nacionalistas (como representantes do *poder costumeiro interno*; ou

<sup>520</sup> PIDE/DGS, “ANANGOLA”, Proc. #595, U.I. #7025; SCCIA, “Para independência de Angola”, Cota actual, Proc. Inf. Liv. nº226; PIDE/DGS, “presos políticos naturais de Angola e sujeitos a medida de segurança”, Proc. #7-B, U.I., nº3; Houser, 1961; Marcum, 1969; 1978.

<sup>521</sup> Soremekum, 1983.

<sup>522</sup> Nas nossas consultas nos arquivos em Angola (AHN) e Portugal (AHM, AHU, ANT/TT; etc.).

*poder misto endógeno*) com Portugal (como representante do *poder positivo externo*) tenha surtidos efeitos quer na colónia (Angola) quer na Metrópole (Portugal), quer nas políticas internacionais interessadas (E.U.A e U.R.S.S.). Em Angola, os independentistas (FNLA, MPLA e UNITA) não asseguram comodamente o *poder costumeiro interno/endógeno*, a ponto de serem suspeitos pela massas de costurarem um *neo-poder colonial*, pelo facto de ser misto. Em Portugal eclode o “25 de Abril de 1974” que obriga, portanto, a uma mudança fulcral. A nível internacional, Esquerda e Direita redefinem seus interesses. Em Angola, assiste-se à conquista da hegemonia entre os independentistas, numa guerra fractricida<sup>523</sup> entre eles. O *poder costumeiro interno* estará dividido, enfraquecido e facilmente manipulável: os independentistas que eram aristocratas (FNLA) ou burgueses (MPLA) ou camponeses UNITA procuravam agregar os dois poderes (Marcum, 1978). Em Portugal, o *poder externo* traça planos de transição para delegar (democraticamente) os suportes institucionais do *poder em Angola*, aos angolanos (já divididos); internacionalmente, também traçam-se estratégias operacionais para depois da independência de Angola, de modo a acautelar as possíveis relações diplomáticas saudáveis quer com Portugal (colonizador) quer com Angola (colonizada).

## **a.2) I<sup>a</sup> República e sua Rebelião**

O Comité Central do MPLA proclama a independência em Luwânda (ver o texto da proclamação nos anexos: Anexo#1) – através do presidente Agostinho Neto – e estabelece o programa de expandir sua autoridade a todo o território angolano: o Comité Central do MPLA expõe neste discurso o seu projeto de “Angola como uma nação”, começando por fortalecer as fronteiras geográficas<sup>524</sup>. No Huambo<sup>525</sup>, também é proclamado a RDA, mas sem a presença dos seus líderes, Jonas Savimbi sobretudo. Alguns meses depois da sua proclamação, MPLA consegue arruar a RDA

<sup>523</sup> Os Angolanos são, curiosamente, ‘povo irmão’ duplamente: (i) antes da chegada dos Portugueses, os reinos de Angola foram fundados pelas mesmas famílias, e mantiveram relações de cooperação ou de vizinhança; (ii) a colonização amplificou esta fraternidade em dois momentos: primeiro, ao voltar a reunir os descendentes dos ‘reinos irmãos’ num epíteto de Angolano; segundo ao acrescentar populações de outros continentes ou de outras regiões.

<sup>524</sup> O mesmo aconteceu, como já vimos no capítulo anterior, com a Administração colonial que buscou uma ‘colonização demográfica’, que consistia numa territorialização efectiva e garantir as fronteiras coloniais que se disputavam com outras colónias.

<sup>525</sup> Huambo aqui se limita à sua zona urbana: capital e alguns municípios satélites.

da UNITA/FNLA<sup>526</sup> em Fevereiro de 1976, e instaura um *neo-poder* e busca uma plataforma diplomática externa: perceberá a necessidade de reformar os primeiros alicerces definicionais deste poder (por um lado associar os ex-militantes da UNITA para garantir a permanência; por outro, propagar a ideologia mplaista nesta região). A UNITA resiste a isto, apesar de ser expulsa da cidade. É assim que criar-se-á a cidade de Jamba, novo quartel geral de uma UNITA forte, influente e renascida nos meios rurais.

Dessa feita, traçam-se divergências no *poder*. O MPLA vai estabelecer internamente o seu *poder* nas regiões controladas por ele e beneficia de um reconhecimento internacional parcial (no plano diplomático).<sup>527</sup> A UNITA, de modo igual, fará o mesmo, mas irá construir um ‘poder campestre’, como metáfora de ‘representar condignamente’ o povo.<sup>528</sup> Teremos como resultado: dois poderes paralelos: MPLA e UNITA em guisa dos apoios internacionais adversários (comunista e capitalista) num jogo chamada Guerra fria. Nessa altura a FNLA era reduzida a uma política *doméstica* de pouca relevância, e de fundos limitados (Valahu, 1966; Stockwell 1979).

Importa salientar que o poder do MPLA encontrará sobressaltos redefinidores na sua própria ideologia: Revolução Activa, Revolução de Leste, 27 de Maio de 1977. Nestes episódios sociopolíticos angolanos, os aliados africanos do MPLA serão internamente divididos, e tal posição azedava as relações de Luwânda e Moscovo.<sup>529</sup>

A UNITA será, no entanto, fortificada (Stockwell, 1979) e o seu *poder neo-costumeiro-rebelde* irá buscar nos outros paradigmas do *poder costumeiro* como forma de repudiar o sistema ‘importado’ do poder do MPLA. Ilustrava que o poder do MPLA não representava as forças sociais angolanas, pelo contrário, explorava-o como *novo poder colonial interno*.<sup>530</sup> Também não era menos verdade que o *poder*

<sup>526</sup> Se acompanharmos o discurso de Agostinho Neto, perceberemos que se trata apenas aqui da efectivação do plano traçado pelo Comité Central do MPLA.

<sup>527</sup> Nesta época, o mundo é dividido em dois: (i) os aliados dos Soviéticos apoiam o Governo de Luanda, liderado por Agostinho Neto; (ii) os aliados dos Americanos abstêm-se ou não reconhecem a independência proclamada pelo MPLA comunista.

<sup>528</sup> Este será o timbre que até nos dias de hoje a maior parte dos Angolanos ainda confessa, mesmo para inúmeros dos militantes do MPLA descontentes (que se sentem injustiçados, ou que reprovam o regime ou, ainda, preferem que sejam efectivadas Reformas fulcrais para voltar aos ideais fundadores do MPLA.

<sup>529</sup> Para perceber isto, aconselhamos a seguinte bibliografia: Mateus & Mateus, 2009; Mabeko-Tali, 2001; Messiant, 2008; 2009; Botelho, 2008; etc.

<sup>530</sup> Antes da fundação da UNITA, Jonas Savimbi defendia uma tese segundo a qual os partidos MPLA e FNLA nasceram fora de Angola e utilizava a maior parte dos seus orçamentos fora de Angola. Logo,

*neo-costumeiro rebelde* da UNITA não podia representar todas as forças sociais angolanas, senão uma mera tentativa da conquista do *poder de Luwânda* (Sango, 1996) e buscar seu reconhecimento internacional. Surge, porém, a tese de Angola do Sul: tratava-se de uma ambição que não reuniu consenso pela perturbação que aportava, e no atropelo da ‘política convergente’ da OUA (hoje UA). Também, e sobretudo, alterava o mapa geopolítico e dificultaria as linhas funcionais da geoestratégia do neo-colonialismo ocidental.

Na Primeira República, a competitividade do poder entre MPLA e UNITA (FNLA sendo silenciada cedo) apresenta dois conceitos e duas dimensões: (a) conceitos: o poder legítimo do MPLA é posto em dúvida e acusado da continuidade colonial, internamente, daí a necessidade de um outro poder (rebelde). Ambos os poderes gozam de território e com instituições paralelas. O poder rebelde defende os camponeses, repudiando o socialismo burguês do MPLA. (b) dimensões: internacional e nacional; positivado e costumeiro. Essas duas *dimensões dialógicas* fomentaram a redefinição do *neo-poder positivado/poder neo-costumeiro*, como um só modelo.<sup>531</sup>

Nos anos 80<sup>532</sup> do século passado, José Eduardo dos Santos identificou a diplomacia como nova ferramenta para redefinição do *poder* do MPLA.<sup>533</sup> Os documentos outrora confidenciais mostram alguma abertura deste partido ‘comunista’ para tendências ‘capitalistas’, coisa facilitada pelas receitas das indústrias petrolíferas (Hodges, 2001): o petróleo de Cabinda será discutido interna e externamente. Internamente, MPLA e FLEC/Zaire de Mobutu disputam – pelas armas – a questão de Cabinda.<sup>534</sup> Externamente os mesmos protagonistas políticos disputam, na Guerra fria, a mesma questão. Nessa questão, entra a França que apoia a ideia timidamente

---

eram partidos caducos por não representarem os interesses dos Angolanos. Com isto o fundador convidava todos a formar parte da UNITA.

<sup>531</sup> O *costume* é tido como ‘fonte’ da Lei *positivada* desde que não fira a aceitabilidade do *costume*. Ambos partidos compreendem esta realidade e esforçam-se por fortificar a influência que têm nas zonas onde operam.

<sup>532</sup> Agostinho Neto morre em 1979, e com ele foi-se a primeira república. Mas ainda nos anos 80, prolonga-se o fim da primeira república.

<sup>533</sup> Tendo em conta a importância disso, José Eduardo dos Santos acumulava as funções de Ministro das Relações Exteriores.

<sup>534</sup> Aconselhamos a rejeição sobre os Tratados que a legitimam, para os independentistas cabindenses. Sem portanto negar a livre vontade das pessoas proclamar sua *nação*, apresentamos uma crítica histórica. Em relação a isto, MPLA e FLEC tiveram vários momentos de negociação. Em relação aos Tratados, aconselhamos, também, a leitura de: Madureira, 2001 (foi a dissertação de Mestrado).

independentista, com seus aliados belgas. Os americanos que lá estão desde alguns tempos atrás preferem secundarizar as questões políticas relacionadas com a presença das suas empresas petrolíferas, o que lhes capacita e lhes dá vantagens de negociar com todos<sup>535</sup>.

Resumidamente existiam três *poderes* na Iª República de Angola. O primeiro assumido pelo MPLA, com ajuda dos seus aliados e legalizado pelos instrumentos institucionais internacionais (ONU, OUA, etc.); o segundo foi o da UNITA<sup>536</sup> com apoio dos seus aliados internacionais (E.U.A e os “aliados” destes). Ao mesmo tempo isola-se, cada vez mais, o *poder costumeiro* endógeno distante dos ‘centros’. O MPLA e UNITA buscam neste *poder costumeiro* apenas as substâncias antropológicas para reforçar a sua aceitação nos meios rurais, e dinamizar as suas políticas internas. Muito claramente, nesta época Angola ainda não estava unificada (Estado-nação): as tendências divisionistas são explícitas pela detenção do *poder* (*político, militar e económico*).<sup>537</sup>

### **a.3) Primeira fase da IIª República**

No plano militar, o MPLA tinha conquistado as batalhas de Kwîtu Kwanavale, sequenciando – a nível diplomático internacional – a independência da Namíbia, e tinha facultado a libertação de Nelson Mandela (fim do Apartheid). Apesar de a UNITA perder essa batalha, muito significativa de ponto de vista estratégico, ela ainda ocupava e controlava as regiões diamantíferas de Angola. Isto é, na dimensão regional da SADC, UNITA ainda detinha cobertura regional, ao passo que o

---

<sup>535</sup> A Cabinda Oil (Chevron) foi mesmo aliciada pelo governo americano para abandonar Angola (Cabinda) com a proposta de ser indemnizada, mas não cedeu.

<sup>536</sup> Messiant é dessa opinião: “É a UNITA – ela própria como organização – que administrou a população e controlou através das suas organizações de massa, que tomou dela todos os meios de exercício a todos modos da legitimação do *poder*: “centralismo democrático” estaliniano, disciplina militar, obediência religiosa e poderes espirituais africanos foram centralizados e utilizados pelo aparelho político-militar, ele mesmo estruturado à volta da submissão “democraticamente centralizado” à direcção e a seu chefe, objecto dum culto de personalidade” (Messiant, 2009-I:48)

<sup>537</sup> Angola era o ‘teatro’ onde os adversários da Guerra Fria experimentavam seus ensaios.

Governo/MPLA tentava reverter o mapa geopolítico regional.<sup>538</sup> Na dimensão internacional a queda do Muro de Berlim simbolizava o começo da democratização da Europa oriental, a balcanização da U.R.S.S., e, ao mesmo tempo, da democratização da África. Foi já nos anos 90 do século XX e Angola não poderia estar isenta desse processo também. Para diminuir a influência da UNITA – regional e internacionalmente – o Governo/MPLA irá trabalhar seriamente no ‘mercado legal do diamante’, no processo de Kimberly. Com este propósito reduziu-se, sobremaneira, as capacidades financeiras da UNITA (controladora de várias regiões diamantíferas).

O multipartidarismo angolano estruturou-se da seguinte forma: (1) MPLA como regime em vigor; (2) Oposição: UNITA, FNLA, PDP-ANA, PRS, etc. Nas eleições realizadas, a oposição política angolana rejeita os resultados das primeiras presidenciais e legislativas; o regime prefere considerar os resultados.

Das eleições de 1992, os resultados foram da seguinte maneira: (1) MPLA: 129 deputados (58,6%); (2) UNITA: 70 deputados (31,8%); (3) PRS: 6 deputados (2,7%); (4) FNLA: 5 deputados (2,3%); (5) PLD: 3 deputados (1,4%); (6) Coligação-AD: 1 deputado (0,5%); (7) FDA: 1 deputado (0,5%); (8) PAJOCA: 1 deputado (0,5%); (9) PDP-ANA: 1 deputado (0,5%); (10) PNDA: 1 deputado (0,5%); (11) PRD: 1 deputado (0,5%); (12) PSD: 1 deputado (0,5%)<sup>539</sup>. Destes votos, a composição da Assembleia Nacional foi tal como expõe o quadro a seguir:

MPLA	129 Deputados	PSD	1 Deputado
UNITA	70 Deputados	PAJOCA	1 Deputado
PRS	6 Deputados	PDP-ANA	1 Deputado
FNLA	5 Deputados	PNDA	1 Deputado
PLD	3 Deputados	FDA	1 Deputado
PRD	1 Deputado	AD-Coligação	1 Deputado

Nascera uma nova corrida ao poder pelas armas entre o Governo/MPLA e a UNITA, o que irá propiciar uma guerra civil. Esta guerra civil terminará com as

<sup>538</sup> Com o golpe de Estado na República do Zaire (actual R.D. Congo), Angola ganhava um aliado regional muito significativo por partilhar uma larga fronteira e com o qual era necessário assegurar boa vizinhança.

<sup>539</sup> Curiosamente o vice-Presidente do MPLA dará outros dados, que são os seguintes: (1) MPLA: 53,85%; (2) UNITA: 33,85%; (3) PRS: 2,31%; (4) FNLA: 2,31%; PLD: 2,31%. O resto teve 0,77%. In: 30 anos de Independência de Angola, Embaixada de Angola em Portugal.

preparações da IIIª República.<sup>540</sup> A UNITA, que era o partido líder da oposição, divide-se: UNITA militarista do Savimbi (UNITA rebelde) que optou pela guerra como forma de alcançar o poder<sup>541</sup>; UNITA renovada e desmilitarizada, que era chefiada por Ernesto Maluvokela, com o assento parlamentar<sup>542</sup>.

O poder, nesse período da democratização, redefine-se. O MPLA legitima o *sobado* como parceiro do ‘poder central’, nasce uma *autoridade costumeira* parcialmente mplaizada. Com isso, rivaliza com a *autoridade costumeira* que ladeava o *poder* da UNITA nas regiões rurais<sup>543</sup>. A certa altura a UNITA rebelde procedeu da mesma forma, depois das suas forças militares se terem cingido a guerrilha.

Pelos resultados das legislativas e presidenciais, FNLA e PRS indiciam um *poder regional* e tribalista: a FNLA foi mais eleita nas regiões dos Kôngo e PRS foi maioritariamente eleito/preferido nas regiões dos Lûnda/Côkwe. O *poder regional*, em princípio, parece-nos fundar-se nos critérios do *poder costumeiro*, em busca de outra dimensão continental (transnacionalismo). Dos nossos inquéritos nas Lûnda (e Moxico), 62,45%<sup>544</sup> mencionam os *tratados* assinados entre as autoridades portuguesas e das Lûnda, como motivo da autonomia daquelas regiões (ver os anexos: Tratado #A1-4). No caso de Uíge e Zaire, 53,98% mencionam o antigo reino do Kôngo como motivo de unificação dos seus descendentes.<sup>545</sup>

A democracia criou as condições de aproximação dos conceitos do *poder positivado* e do *poder costumeiro*: as campanhas eleitorais o mostraram claramente. Ambos *poderes* (positivado e costumeiro) encontrarão plataforma comum de interacção, propiciada pela guerra civil (Britain, 199), onde a *urbanidade* será

<sup>540</sup> Os outros partidos não tendo meios bélicos, não participaram directamente.

<sup>541</sup> Militantes da UNITA alegavam que houve fraudes, e alguns autores menos prudentes e apressados têm publicado livros (Da Cruz, 2009). Não duvidamos que tenha havido indícios de irregularidades, mas antes de garantir que houve de facto fraude, será necessária pesquisa aturada, para a provar.

<sup>542</sup> A UNITA rebelde não se divorcia da UNITA renovada; essa estratégia que pluraliza as actividades políticas e militares, afirma-se como vantagem do MPLA (que pretendia uma UNITA desmilitarizada, como reza a Constituição e os acordos de Bicesse). A urbanização da UNITA com a ala renovada irá buscar *votos* nos ‘lugares mplaistas’ através do exercício democrático.

<sup>543</sup> Os sobas (autoridades costumeiras) são indicados com *lobbies* do MPLA, e – como no tempo colonial – começaram a servir de ‘Voz do poder de Luanda’, nas terras distantes da capital.

<sup>544</sup> Faixas etárias entre 30-39 e 40-49 anos.

<sup>545</sup> Existem associações culturais, tal como União Tradicional dos Kôngo (reconhecida pela lei angolana), que reivindicam a dimensão cultural dos Estados Federais do Kôngo. Ainda no início do século XX os Kôngo não se consideravam como sujeitos/colonizados dos Portugueses: o caso de Álvaro Mbuta pode explicar melhor isso (Wheller; Pelissier, 2009).



invadida pela *ruralidade* e vice-versa. Muitos dos noventistas<sup>546</sup> vão aliar-se à UNITA (oposição). Mas a estrutura MPLA/Leste e UNITA/Oeste ainda vigorava. Essa estrutura irá mudar depois da queda das torres gémeas no dia 11 de Setembro de 2001, em Nova Iorque (Bush, 2010: 126-181<sup>547</sup>). O MPLA não tardou a reutilizar a diplomacia, como nova plataforma negocial entre MPLA (presumido Leste) e o Oeste (com E.U.A. em frente). Foi inicialmente na SADC que o MPLA ganhou terreno ao condenar o terrorismo, citando Jonas Savimbi e sua UNITA rebelde na lista negra.<sup>548</sup> Sendo o objectivo principal dos E.U.A., a ocidentalização do MPLA/Leste na luta antiterrorista favoreceu espaço diplomática quando a ONU retomou essa atitude, depois da OUA. Em Fevereiro de 2002, morre Jonas Savimbi; a UNITA rebelde aceita desmilitarizar-se definitivamente e rende-se ao ‘projecto do MPLA’<sup>549</sup>. Em 4 de Abril do mesmo ano<sup>550</sup> unifica-se num só *poder* – aglomerando todas as forças, espaços e características do poder – a ser institucionalizado numa próxima Constituição (que, apenas chegou a ser efectivada em 2010, mas com poucas discussões, que eram necessárias). A unificação da UNITA era apenas um acto

<sup>546</sup> Noventistas: chamamos por ‘noventistas’, os partidos políticos que surgiram oficialmente nos anos noventa, na véspera da democratização. Alguns deles já existiam na clandestinidade, ou no exílio, nos anos anteriores.

<sup>547</sup> Seleccionando alguns extractos deste longo texto: “I went to the Oval Office on September 12 at my usual time, around 7:00 a.m. My first order of the day was to return phone calls from the many world leaders who had offered their sympathy. My first call was with Prime Minister Tony Blair of Great Britain. Tony Blair began by saying he was “in state of shock” and that he would stand with America “one hundred percent” in fighting terror. Every leader who called expressed support. Jacques Chrétien pf Canada said simply, “We are there”, a promise that had been upheld by Canadian citizens who welcomed thousands of stranded American after their fights were diverted. Silvio Berlusconi of Italy told me he had “cried like a little boy and could not stop”, and pledged his cooperation. Jiang Zemin of China, Gerhard Scroeder of Germany, and Jacques Chirac of France promised to help in any way they could. Junichiro Koizumi, prime minister of the nation that struck America at Pearl Harbor, called the events of September 11 “not an attack against just United States but an attack against freedom an democracy”, For the first time in NATO’s fifty-two-year history, the members of the alliance voted to invoke Article 5 of the chapter: An attack on one is an attack on all” (Bush, 2010: 140-141)

<sup>548</sup> Álvaro Holden Roberto achava isto uma campanha paradoxal do MPLA: “Aquando do encontro da SADC nas Ilhas Maurícias, devido ao desconhecimento concreto do problema angolano, o MPLA, a toque de batuques, levou o assunto aos países membros da SADC, e essa organização regional apoiou as teses do MPLA, considerando Jonas Savimbi, como ‘criminoso de guerra’. A imprensa estatal sobretudo fez muita divulgação sobre essa posição. Agora que a SADC tomou consciência da verdadeira realidade angolana, na voz do Presidente de Moçambique e da SADC, Senhor Joaquim Chissano, tomou-se a iniciativa de convocar um encontro, aconselhando o diálogo, para a solução do problema de Angola. Entretanto, como consequência desta posição, o MPLA já acha que o assunto é dos angolanos e já não tem nada a ver com a SADC.”

<sup>549</sup> Trata-se aqui do projecto que, ao proclamar a independência, Agostinho Neto apresentou.

<sup>550</sup> Tudo principiou no Memorandum do Lwêna e terminou na Assembleia Nacional onde Armando da Cruz (representando as Forças Armadas Angolanas/Governo) e Abreu Kamorteiro (representando a UNITA rebelde) assinaram, na presença dos políticos.

simbólico, remanescendo ainda divisões estruturantes no seu seio. Foi assim mais um passo dado no cumprimento aos Acordos de Bicesse.

Durante a II República as forças políticas foram aproximadas. Os conceitos do poder também integraram-se. As vantagens diplomáticas do MPLA (a nível internacional) permitiram-lhe assegurar a vitória das legislativas de 2008. Tão logo que essas legislativas foram reconhecidas pela comunidade internacional – embora fossem mencionadas algumas irregularidades (para alguns menos comprometedoras) e certas hesitações – estavam, pois, lançados os suportes institucionais que debitariam a IIIª República de Angola. Era um sinal forte da normalidade constitucional, rompida em 1992.

Eis como Christine Messiant resume o conceito do *poder* do MPLA durante a primeira e segunda república de Angola (Messiant, 2009: 54-55):

... antes não foi o partido que decidia, ‘centralismo democrático’ obriga, mas ao longo de tempo deixou-se de ser do seu Comité Central depois o seu Bureau Político...; esta marginalização real dos órgãos estatutários dum regime ‘em transição para socialismo’ não se fez portanto ao benefício do governo, ficando sem autonomia... Bem que não tendo nenhuma base social apropriada, o presidente que sucedeu a Agostinho Neto, José Eduardo dos Santos, pode impor seu poder jogando ao longo de tempo as divisões e rivalidades. Desde então é através dele (e não de seu partido, nem do seu governo) que se fazem promoções políticas, e é ele que, mesmo se é pressionado, detém cada vez mais o poder de decisão.

Muitos especialistas angolanos não simpatizam com Messiant, e queixam-se dela, sobre um extremo radicalismo em relação a Angola, que nem mesmo em França teria alguma utilidade académica.<sup>551</sup> Essa discussão não interessa aqui. Interessa-nos portanto compreender nessa explicação as metamorfoses do Comité Central, para Bureau Central e, depois, para o cidadão José Eduardo dos Santos, como ‘símbolo’ do poder em Angola: presidente da república nas duas primeiras repúblicas.<sup>552</sup> O espírito parlamentarista da [futura] Constituição que Angola elegeu em 2010, coloca em José Eduardo dos Santos um poder ‘excessivo’ na IIIª República: atribuiu-se ao presidente a exclusiva liderança do Executivo (Constituição, Artº119). Ora, no prolongamento da IIª República, o poder é ilustrado pela abundância financeira ou capacidade

---

<sup>551</sup> Não censuramos as posturas de Christine Mèssiant. Para ela Charles De Gaulle será sempre um herói para França, ao passo que o *seu* herói será sempre conotado de criminoso de guerra para a maior parte dos africanos de expressão francesa, para citar apenas este caso.

<sup>552</sup> No primeiro mandato, José Eduardo dos Santos terminou o mandato de Agostinho Neto.

económica (associado ao poder científico). Explicar a hegemonia financeira da família presidencial nesses sectores, proporciona<sup>553</sup> e facilita a *'flatterie politique'* dos adversários e não só, numa Angola com a maioria da população pobre. Talvez assim se justifique esta posição. Daí, compreender-se a leitura sociológica (histórica e social) de Cristine Messiant.

### **(a) Segunda fase da IIª República**

A distância entre o poder costumeiro (baseada no Estado-território e suas instituições), em relação ao poder moderno (baseado no Estado-cidade e suas instituições) é reduzida, mas não desaparece da cena social.

Se durante a colonização o **prestígio** (caracterização do poder) foi atribuído aos assimilados e alguns *reinois* por causa do acesso à ciência/escolaridade (bio-culturais), isto é, o conhecimento (característica de poder) e conquista de bens materiais (domínio = característica do poder), importa salientar que durante esse tempo, o Estado-território e Estado-cidade foram aproximados. Logo, as características de poder na vertente costumeira, também, vigoravam. As duas primeiras repúblicas foram transitórias, para integrar os dois conceitos do poder numa mesma plataforma de Execução.

Na segunda fase, depois do poder costumeiro e poder moderno íntegro (porque a UNITA já não é rebelde) aproximaram-se, e o MPLA ser legalmente reconduzido à liderança (pelos sufrágios universais de 2008<sup>554</sup>). Uma Constituição é posteriormente fundada e as instituições da sua normal operacionalização política são lançadas. Contudo Angola ainda continua, por um lado, um Estado-cidade e Estado-território com divergências *operacionais* do poder, consoante os seus espaços.

Como o diz Messiant (2009,I:55), mas em relação a IIª república:

Seule sa richesse en pétrole a permis au gouvernement de soutenir un effort de guerre sans cesse accru et de satisfaire les besoins de l'appareil de l'Etat [MPLA] sans avoir vraiment besoin de la

---

<sup>553</sup> Estudos indicam que os dois primeiros filhos do presidente José Eduardo dos Santos são empresários com significativo poder económico e financeiro: são banqueiros, accionistas nas empresas de diamantes, telecomunicações, etc. Existem algumas pesquisas interessantes de Rafael Marques nas quais nos fundamentamos (Morais, 2010).

<sup>554</sup> Esta Constituição eliminava a eleição de um presidente da república, o que levou José Eduardo dos Santos a ter o seu 'mandato' de 1992 prolongado até 2012, com a Constituição Parlamentarista.

production de sa population, avec laquelle il a pu de ce fait entretenir des rapports paradoxaux, et aux effets « politiques » contradictoires.

A segunda fase da IIª república começa com a reafirmação da Paz<sup>555</sup>, mas ainda encontra sérias dificuldades na efectivação dos acordos. A pressão política da UNITA (e a oposição em geral: reduzida em quatro partidos<sup>556</sup>) ao MPLA, assim como as resistências deste perante a nova ordem internacional (manifestações generalizadas) facultam novas dinâmicas políticas, económicas e socioculturais.

Depois dessa sucinta viagem pelo conceito de poder em Angola, podemos sumariamente dizer o seguinte: da territorialização de Angola, dois Estados foram tidos como consequências imediatas. A permanência destes Estados (Estado-cidade e Estado-território) garantiu, mais tarde, a independência de Angola, depois da ONU revalorizar a autonomia das *nações*. Com a independência plural de Angola (proclamada em Luwânda e no Huambo), existirão o Estado-cidade do MPLA e o Estado-territorial da UNITA/FNLA. O primeiro legitimado e reconhecido internacionalmente, o segundo considerado como rebelde. Depois das eleições legislativas de 2008, o Estado-cidade passa a ser da responsabilidade de MPLA com a [in]directa participação da oposição. A UNITA integra-se no sistema político, o qual se dinamiza.

Tendo o poder sido assim definido, importa voltarmos à questão da nação. Pela sua instrumentalização simbólica (Constituição), as partes integrantes – entre os grupos societários – buscam compactuar a sua pertença a uma *nação/mãe* angolana: as injustiças sociais, desintegração dos analfabetos, interrupção brusca da funcionalidade das redes sociais na cadência do neo-capitalismo e a desarticulação das instituições funcionais de integração económica/financeiro, cultural, social e política... não permitem considerar confortavelmente Angola como *nação* (Estado-nação).

#### b. Kulturation

Como já vimos na primeira parte deste trabalho, trata-se aqui de *nação etno-cultural* (Leal, 1999:31-32) que busca no nacionalismo linguístico e cultural os

---

<sup>555</sup> Em 2008 foram eleitos os deputados à Assembleia Nacional, com firme compromisso da Paz militar, com propósitos de dar saltos concretos para Paz social.

<sup>556</sup> Os partidos são: (1) UNITA; (2) CASA-CE; (3) PRS; (4) FNLA. São estes partidos que têm assento na Assembleia por ter conseguido votos suficientes no pleito eleitoral de 2012.

elementos basilares da sua cultura nacional. Os teóricos angolanos que desenvolvem esta temática – inclusive o Simpósio sobre a Cultura Nacional promovido por MiniCult – partilham pelo menos uma opinião convergente: participação das forças socioculturais angolanas na construção do Estado-nação.

Os autores<sup>557</sup> que abordam *Kulturation* têm, cada um, seu ponto particular de debitar a discussão. Todos eles nos indicam que há uma continuidade histórica por considerar: (i) afinidades antropológicas e históricas entre os grupos societários angolanos; (iii) miscigenação de todas as forças sociais angolanas e integração territorial.

Partindo da *kulturation*, considerando os nossos trabalhos anteriores,<sup>558</sup> e comparando com as nossas recolhas para este trabalho, consideramos seis blocos como grupos societários angolanos: (i) Ambundu; (ii) Lûnda/Côkwe; (iii) Kôngo; (iv) !Kung; (v) Umbundu; (vi) luso-descendentes. Optamos por esse vocábulo (grupo societário) para, por um lado, evitar o termo ‘etnia’<sup>559</sup> ou ‘grupo etnolinguístico’, que se aplica quase exclusivamente às sociedades angolanas tradicionais/retrógradas, ‘retiradas’ nos seus ‘espaços históricos’, para além de excluir os luso-descendentes civilizados/futuristas; e por outro, para incluir modestamente as descendências europeias ou não africanas/angolanas, mas sobretudo lusitanas, no mosaico social angolano actual (onde histórica e antropológicamente se enquadrariam). Daí, o termo ‘grupo societário’ implicar as duas premissas que se tem, quer em etnias (angolanas, africanas), quer em povos (português, europeu).

Aos nossos inquiridos, formulamos a questão da seguinte forma: será Angola uma **Nação** ou **Estado-Nação** ou **Estado-Nações**? Essa tripla pergunta parece ser insidiosa, pois acautelar-se-á dessas categorias numa análise separada. Ela pode enganar aquele que mal perceba estas noções, o que nos facilita ter um resultado menos enganador. Os dados que iremos apresentar já foram refinados, para evitar expor análises cansativas.

<sup>557</sup> Citamos aqui: Victor Kajibanga; Paulo de Carvalho; Paulo Ruy Duarte de Carvalho.

<sup>558</sup> *As Origens do reino do Kôngo* (2010) e *O Reino do Kôngo e a origem meridional* (2011); *Origens do reino do Kôngo consoante a Bibliografia e a Tradição oral* (2012).

<sup>559</sup> Mas reconhecemos neste termo – *etnia* – todo o suporte antropológico que vigora quer nas sociedades rurais quer nas sociedades urbanas. A reprodução da *etnia* – independentemente dos meios e dos espaços – é proporcional à multi-temporalidade actual. Aconselhamos a ler as contribuições publicadas por Amselle; Mbokolo, 1997.

Nação: de acordo com os 1750 inquéritos, os angolanos se identificam: (i) ora pela sua população e depois como Angolano: permitem-nos chamar a essa corrente de **associalista**<sup>560</sup>; (ii) ora pela dimensão política angolana, sem esquecer-se das suas origens: a esta chamaremos **unionista**<sup>561</sup>; (iii) ora por simplesmente angolano: consideramo-la **estadoista**<sup>562</sup>. Assim sendo, propusemos três *categorias* que tipificam três diferentes angolanos:

1. Os **associalistas** que se identificam primeiro pela sua pertença populacional e depois como angolanos<sup>563</sup>.
2. Os **unionistas**, aceitam a diversidade populacional, ignoram as diferenças para fortificar uma só nação angolana sem riscos divisionistas<sup>564</sup>;
3. Os **estadoistas** pela sorte da História recente são aqueles que a história peculiar de Angola fez com que tenham abrigo nacional (de cidadania), e notamos que na sua maioria eles têm as suas raízes identitárias fora do actual território angolano.

Estado-Nação. Os **associalistas** são repartidos em: (i) aqueles cuja posição geográfica é fronteiriça, fomentando a transnacionalidade; (ii) aqueles cuja posição geográfica é transprovincial dentro do espaço angolano. O grau da pertença a Angola é moderada para os transprovinciais e hesitante para os transnacionais. A tarefa política do Executivo – além de forjar uma nacionalização dos constituintes – centraliza-se na integração sociopolítica das suas populações, evitando toda a tentativa e todos os motivos de exclusivismo. Nesse grupo, juntam-se os **estadoistas**: euro-angolanos (principalmente, luso-angolanos), afro-angolanos (das antigas províncias ultramarinas portuguesas). A luta da Libertação selou – ninguém duvidaria disso – laços fortes de fraternidade entre os africanos e seu único adversário: colonizador.

---

<sup>560</sup> É um tipo de federalista que defende a integridade territorial de Angola, e insiste na consideração das suas identidades culturais (patrimoniais/tradicionais) como uma razão fundamental da sua existência como ‘povo’. Cerca de 71 % dos inquéritos apontam essa categoria.

<sup>561</sup> Unionista porque a sua tendência é reagrupar as partes, ir em busca da união (indivisibilidade) das partes, exterminando as discrepâncias. Cerca de 12% dos inquéritos indicam isso, mas convinha adicionar à categoria seguinte (Estadoistas).

<sup>562</sup> Partimos do pressuposto que Estado objectiva uniformizar as diferenças, e a tendência dos **Estadoistas** é ‘eliminar’ as premissas balcanizadoras. Cerca de 14% dos inquéritos (a acrescentar com a categoria anterior): mas importa salientar que quase todos aqueles que têm formação superior possuem essa tendência (mesmo aqueles que estão nos 72% dos associalistas).

<sup>563</sup> A maioria é oriunda de meios rurais.

<sup>564</sup> Parece ser a posição idealista do MPLA, partindo da prospecção política de Agostinho Neto. O seu sucessor – José Eduardo dos Santos – continuou a tarefa.

Estado-Nações. A sobrevivência identitária africana das populações perante a europeização das repúblicas africanas parece estimular a ideia de Estado-Nações, além de simbolizar a ‘luta contra a imposição colonial’. Senão vejamos: (i) o conflito em África é justificado pela presença de diferentes etnias/nações nas mesmas repúblicas e a luta pela hegemonia entre elas; (ii) por isso a democracia deve ser tribal/étnica nesses Estado-Nações, devidamente definidas nas leis de sucessão rotativa das nações<sup>565</sup> constituintes, para evitar as guerras inter-tribais. Desta forma evitar-se-á a repetição de um ‘genocídio do Ruanda’ ou, poder-se-á reflectir sobre ‘divisão/separação’ de poderes. Será o caso de Angola?

A longa guerra dinamizou bastante os Angolanos (na sua tipificação) que cultivaram a angolanidade em três dimensões: rizomática para os **associalistas**; apriorística para os **unionistas** e **estadoistas**; aposteriorística para todos: **unionista**, **associalistas** e **estadoistas** em conjunto<sup>566</sup> depois do fim da Guerra fria. E, tendo em conta as análises dos nossos inquéritos, optamos primeiramente pela tese do professor André Sango sobre a *federação* (1996). E, em segundo ponto, pelas novas dinâmicas que conheceram e ainda conhecem as fronteiras étnicas/tribais.<sup>567</sup>

Há uma particularidade do conflito angolano, embora esteja já cimentada na colonização (Kajibanga, 2000: 38).<sup>568</sup> Os do Sul viajaram para o Norte, de Leste a Oeste e vice-versa. Os do Sul libertaram terras do Norte, os de Leste as terras ocidentais e vice-versa. Estas trajetórias duraram muito tempo: 1507-1975, e no tempo pós-colonial. Da independência até hoje, pode-se salientar o seguinte: (i) o

<sup>565</sup> No caso de Angola, suponhamos que as suas populações sejam Ambundu, Lunda/Côkwe, Kôngo, !Kung, Umbundu e euro-angolanos. Se num primeiro mandato reinasse a população/nação Ambundu, no mando a seguir deveria reinar uma outra, e assim rotativamente.

<sup>566</sup> É possível compreender essa união dos **associalistas** e **estadoistas** como colusão dos opositores políticos uma vez que os **unionistas** se identificam com o MPLA, o ainda detentor do poder em Angola.

<sup>567</sup> As províncias angolanas e a sua nova disponibilidade territorial estão a criar novo mapa identitário, embora com as antigas ligações ‘étnicas’. Quem sabe num futuro breve os de Luanda seriam uma etnia, onde os de Sambizanga (actual município de Luanda), quiçá, seriam tribos diferentes de Palanca? Os Luandenses em geral diferenciam-se em todos aspectos fundamentais com o resto dos angolanos (Batsíkama, 2009). E, entre eles, há diferentes particularidades na forma de se identificar: Sambizanga onde surgem os melhores Kuduristas e delinquentes, é diferente Palanca onde a música Gospel é agudo, e onde registam maior parte dos comerciantes independentes. Nessas dois municípios, o vestir, a linguagem, o comportamento social... são diferentes. Logo, será difícil dizer que Luanda pertence à antiga tribo dos Ambundu. O mesmo é verificável em cinco cidades que conhecemos pessoalmente, devido as nossas pesquisas anteriores (Benguela, Sumbe, Ondjiva, Namibe e Saurimo).

<sup>568</sup> “O campo de exercício da colonização é, por necessidade intrínseca, gerador de conflitos”, tal advoga Mário Pinto de Andrade. Esse conflito opõe, a minoria alógena e a maioria autóctone”.

MPLA, ‘feito’ *centrista*<sup>569</sup> pelo posicionamento geopolítico e ocorrência dos acontecimentos, irá exterminar a República Democrática de Angola, criada pelos angolanos meridionais/UNITA, agregados aos angolanos setentrionais/FNLA no Huambo em 1976; (ii) os *meridionais* irão ‘unitarizar’, depois do enfraquecimento da FNLA, alguns setentrionais entre 1979-1982; (iii) a expansão diplomática eduardoista (1981-1989) permitirá os Centristas ‘mplaizar’ algumas zonas meridionais e orientais, e pelo menos as cidades de toda Angola (facto que se consumou entre 2002-2012).<sup>570</sup>

A angolanização das terras (nações étnicas) angolanas foi tão forte que, independentemente das divergências políticas e de agenda programática/ideológica, nenhum Angolano vê na divisão do seu país alguma solução dos problemas internos. Jonas Savimbi tentou, embora tivesse ele a convicção, nos seus discursos, de que não iria resultar uma Angola dividida (Savimbi, 2009). Holden Roberto manifestava convicções da unidade na diferença (Casmiro, 2011:65-66; Nganga, 2008). “*De Cabinda ao Cunene, um só povo; uma só nação*” diria Agostinho Neto. No caso da FLEC, emitimos um parecer científico nos Anexos: Tratados #B.

O Estado-Nações: parece interessante notar que o desequilíbrio sociopolítico dos micro-Estados proporcione novas dinâmicas das suas populações na construção de novas identidades mistas.

Observa-se, também, que os acontecimentos de 27 de Maio de 1977 terão criado o ‘medo generalizado’ entre os angolanos, de modo a amedrontar todas as pessoas em divergir das ideias centrais. Essa observação perderia consistência por se tratar apenas de angolanos afectos ao partido MPLA e que as outras potências políticas, mesmo se foram influenciadas minimamente, em quase nada poderá determiná-las de forma decisiva. A questão tribal não foi a tónica principal de “27 de Maio 1977” (Paawson, 2007), mas pareceu alcançar um ‘tipo de angolanos

---

<sup>569</sup> O termo é aqui, inicialmente, utilizado no sentido de ‘estar’ no meio entre o Norte e o Sul. No conceito de Esquerda e Direita, o centrista passou a ser aquele que aborta o ‘capitalismo selvagem’ e não adere ao ‘marxismo (ortodoxo)’. Curiosamente, desde 2002 até 2008, o MPLA tem mostrado aspirar ao Centro-Esquerda.

<sup>570</sup> Existe uma Universidade pública José Eduardo dos Santos (desde 2006) na província do Huambo (local da popularidade de Jonas Savimbi). Alguns políticos classificam esse acto como a ‘mplaização’ das zonas da UNITA ou oposição. Outros advogam se tratar da nova dimensão sociopolítica: embora tenha natalidade em Luanda, o Angolano pode fixar residência e ser sepultado em qualquer parte de Angola.



emergindo contra a Elite de Luanda'.<sup>571</sup> De modo igual, GURN (resultado do fim da Guerra fria e democratização da Europa de Leste e toda África<sup>572</sup>) terá fortificado um **Executivo unionista** (assim se interpretava a vontade das partes). Essa hipótese parece perder consistência pelo facto de, entre outros, as vitórias diplomáticas eduardoistas<sup>573</sup> ainda prevalecerem internacionalmente, com uma influência impressionante quer na Europa (Portugal, Espanha), quer em África (Guiné Bissau, Congo Democrático), com patrocínio oriundo de Leste e Oeste.

Vamos admitir a longa guerra angolana como elemento estabilizador desse país, caso a considerarmos como Estado-Nações. Nos séculos XVIIº e XVIIIº os Jagas oriundos de Imbângala (Sul) vieram invadir o prestigioso reino do Kôngo (Norte), entrando pelo Mbata. Chegaram até à actual Cabinda (reino de Lwângu)<sup>574</sup>. No século XVII a rainha Njing'a Mbândi vai celebrar aliança entre Matâmba (Sul), Ndôngo (Centro) e reino do Kôngo (Norte). No século XVIIIº Luanda é tido como porto dos escravizados oriundos de todos os cantos do actual território angolano (Sul, Leste, Norte) ... o que fará de Luwânda (Centro), o *axi mundi* das partes. Com a oficialização da colonização, o Planalto Central recebeu populações de as todas partes; Malanje e Uíge receberam os angolanos meridionais, assim como CFB (Caminho de Ferro de Benguela) serviu de instrumento dinamizador dos ex-colonizados portugueses de Angola. A luta de Libertação revestia este entendimento e permitiu que, independentemente das manobras colonialistas na divisão dos Angolanos, se cultive um espírito de solidariedade e fraternidade na descoberta de uma Angola profunda: os de Sul iam libertar regiões setentrionais, os do Centro às terras meridionais e setentrionais, etc.

A eclosão da pós-independência, que durou em quase trinta anos de conflito, parece ter unificado mais do que ter separado os Angolanos, apesar de todas as formas de 'discriminação' que se viverá, quer nos partidos políticos (todos eles), quer nas oportunidades sociais (diferentes consoante os *espaços*). Essa guerra que ilustrou

<sup>571</sup> Estão a surgir recentemente depoimentos segundo se tratariam de massacres de cariz tribalista ou mesmo racista. Esperemos que surjam, também, trabalhos bem sistematizados, desapaixonados, para cientificamente apresentar-nos o problema.

<sup>572</sup> Alberto Asor Rosa ilustra-nos bem, de forma geral, no seu livro (versão portuguesa, em 2006).

<sup>573</sup> Resultado da estratégia e meritocracia de José Eduardo dos Santos.

<sup>574</sup> Havia ligações terrestres de fácil alcance entre Mbata e Ngoyo desde os séculos XIV e XVII, tal como é atestado pela antropologia cultural e partindo das línguas das populações destas duas regiões.

nitidamente as divergências políticas num mosaico populacional diversificado, mostrou também a força dessas ‘ideologias’ políticas em tecer/juntar as populações. Hoje é possível avançar que os partidos políticos constituíssem as *pseudo-nações*: (i) elas unem vários grupos societários, sem epíteto tribal ou étnico (embora este seja fulcral no suporte organizacional); (ii) os sobas que representam a autoridade tradicional perante as populações rurais (mesmo urbanos) são transformados em *instrumentos* psicossociológicos dos políticos para coagir no comportamento social e suportes colaterais da harmonia social. Logo, opera-se novas metamorfoses sociais nas populações.

Todo povo é dinâmico. O seu comportamento, também. Talvez assim percebamos essas dinâmicas que alcançou Angola, em busca da sua integridade (sem sufocar as suas diversidades visionárias) e promover a sua adequação como *nação*. Em nome da guerra, as possíveis fissuras de Angola foram – em grande parte – soldadas. Ainda assim permanecem inúmeros índices dessas fissuras no tecido social, sem menor risco balcanizador. O quadro que se segue prova que a maioria dos Angolanos ainda prefere se identificar (explicar as origens da sua nacionalidade) com as suas origens locais, impondo que todo angolano seja, antes de mais, parte integrante da sua comunidade local. Isto é, a nacionalidade (definida pela nação) embora tenha suporte jurídico, parece fundamentar-se ainda nas questões culturais/étnicas. Este quadro já se verificava em Junho de 1975 no *Intelligentia* americana (Gerald Ford em conversa com Henry Kissinger: ver adiante): “são agrupados em etnias”, “não constituem grupos militarizados” e, um elemento muito importante, “10% à 15% da população é letrada” cuja “maioria está centrada em Luanda e no MPLA”.

No terreno procuramos saber como os Angolanos se identificavam, com três possibilidades de resposta: (a) sua etnia; (b) angolano; (c) sem resposta. Trata-se de 1750 inquéritos com cobertura nacional. Não obstante isso, pensamos que os resultados finais deste inquérito só nos podem orientar a perceber o nosso tema, dentro dos limites socioculturais e temporais. Por isso pensamos que sejam resultados provisórios, passíveis de mudança (constante), consoante o capital sociocultural dos inquiridos.

### *Opinião dos inquiridos*

		Como se identifica?						
	Províncias angolanas	Sua etnia		Angolano		Sem resposta		Total
1	Bengo	93		8		2		103
2	Benguela	96		8		2		106
3	Bié	67		13		7		87
4	Cabinda	74		20		5		99
5	Cunene	77		6		3		86
6	Huambo	188		9		0		197
7	Huila	137		29		0		166
8	Kwându Kubângu	55		3		0		58
9	Kwanza-Norte	49		25		14		88
10	Kwanza-Sul	32		19		16		67
11	Luanda	103		145		24		272
12	Lunda Norte	39		0		0		39
13	Lunda Sul	32		5		0		37
14	Malange	16		17		17		50
15	Moxico	50		0		1		51
16	Namibe	26		24		6		56
17	Uíge	88		6		2		96
18	Zaire	79		9		4		92
✕	Angola	1301	74,3	346	19,77	103	5,88	1750

Cerca de 74,3% dos inquiridos preferem identificar-se a partir das comunidades locais a que pertencem, alegando que esta seria a forma de ser ‘verdadeiro’ angolano. E cerca de 87% daqueles que nasceram em Luanda<sup>575</sup> acham que pertencem ao grupo dos seus pais, sensivelmente do pai (43,6% da mãe<sup>576</sup>). Isso subentende que exista ‘falso’ angolano que, para eles é aquele que não se identifica com nenhuma ‘tribo’. Aliás, alguns independentistas luso-descendentes sentiram o mesmo, durante a descolonização (Pimenta, 2008). Mas constatamos nas nossas pesquisas de campo que, aqueles luso-descendentes que falavam línguas angolanas e defendiam usos e costumes endógenas<sup>577</sup>, foram automaticamente incluídos como

<sup>575</sup> Visto que se identificar com a sua etnia ou com a sua ascendente é um modelo rural, é interessante perceber a presença do rural no *Axi Mundi* (Luanda). Isto justificaria, por um lado, que a maioria dos Luandenses (inquiridos por nós) seja oriunda do rural/mussequ (no tempo colonial e pós-colonial).

<sup>576</sup> Este factor permite perceber que, de facto, estaríamos aqui perante ‘origem rural, uma vez que o avunculato é das *nações étnicas* angolanas (matrilinear). Em relação a associar as suas origens com a ‘identificação étnica’ do pai, pode ter duas interpretações: (i) os Lunda são patrilineares, o que poderá explicar as influências das caravanas de Leste a Luanda (Henriques, 1997); (ii) a transformação das culturas angolanas pela influência portuguesa. Quer dizer, associa-se ao pai, já que é ele que dá o sobrenome ao filho, mas também, porque nas sociedades ocidentais reserva-se maior ‘autoridade’ do lar ao pai. Aqui nota-se uma grande mixagem de culturas.

<sup>577</sup> “Fragata de Moraes (que é do Comité Central do MPLA)... que nasceu no Uíge não só defende as nossas culturas autóctones, mas ele é mesmo um autóctone que podemos referenciar sobre os luso-

‘verdadeiros angolanos’.<sup>578</sup> Os 19,77% que se identificam primeiramente como angolanos, e a maioria (297 dos 398) é euro-descendente e afro-descendente. O resto (101 dos 398) é constituído, na maioria, pelos professores que carregam uma linguagem estandarte e, de facto, trabalhada. E, finalmente, 5,88% dos inquiridos preferem não responder, não só por acharem a pergunta mal formulada, mas e sobretudo, porque evitam qualquer conotação separatista (tribalista, segregacionista) e, até certo ponto, suspeitam que sejamos um elemento infiltrado da segurança do Estado.<sup>579</sup>

Em relação à pergunta inicial, especificamente em relação a *nação*, podemos resumir de maneira seguinte:

- a. Angola parece-nos um Estado jurídico (unificando as forças políticas e sociais) com a presença de vários Estados costumeiros: o projecto de Estado-nação – estando ainda no processo da sua efectivação – busca congregar os dois, mas as suas ferramentas ainda precisam de ser oxigenadas num diálogo sociocultural; a existência de dois poderes paralelos (Estado jurídico/Estado-cidade e Estado costumeiro/Estado-território) ainda não traçaram plataformas de diálogo e de integração<sup>580</sup>. Talvez a escolarização massificada ou a ruralização das novas tecnologias sirva de plataforma, como temos assistido recentemente.
- b. Angola ainda não pode ser considerada como nação (Estado-nação), e por duas razões principais: (i) o Estado, uma vez criado, forja a nação onde os Angolanos irão se sentir iguais perante sua *natio* (Mãe/Constituição). Ora a primeira proposta estatal endógena da Constituição, que data apenas de 2010, não reuniu o consenso das partes<sup>581</sup> na sua aprovação; (ii) a integração das forças societárias na *nação* angolana deverá resolver alguns imperativos preliminares,

---

descendentes como verdadeiros angolanos... E só ler as suas escritas, para confirmar isso”, tal são as palavras dum dos informantes.

<sup>578</sup> Isso leva-nos a dizer que o problema da pele como factor de identificação do Angolano, já estaria a perder consistência nessa Angola pós-independência.

<sup>579</sup> Ficamos a saber depois, que alguns dos nossos inquiridos nos meios rurais receavam por dois motivos: (i) expor abertamente as suas convicções políticas, sobretudo aqueles que não eram do MPLA; (ii) as nossas recolhas foram antes das eleições e tornavam as pessoas indispostas em responder a esta pergunta específica, por desconhecerem o futuro. Mesmo para alguns que eram do MPLA, era um período de grande incerteza política

<sup>580</sup> O poder positivado prevalece e tem mais força de aplicabilidade em relação ao poder costumeiro.

<sup>581</sup> MPLA aprovou a sua Constituição sem a maioria da oposição: isto é, a cidadania continuou exclusiva para aqueles que representavam outras populações. Estes não viram valorizadas as suas contribuições.

nomeadamente: diálogo civilizacional<sup>582</sup> entre os traços culturais das nações patrimoniais; integração, através da Educação e inculturação padronizadas para o efeito, das partes de forma democrática; criação do ‘modelo estruturante’ do *angolano nacional*, ao mesmo tempo local e global. Tudo isto ainda está a ser teorizado/experimentado timidamente pelo Executivo (Estado) angolano.

Como notamos, a relação dialéctica entre o *passado diferenciado* de cada grupo societário e o *presente aglutinador* das experiências conscientes dos agentes sociais, estão a criar condições para uma *História comum*. Assim, proporciona outra relação dialéctica entre os territórios históricos/patrimoniais e o Estado/provedor do território comum<sup>583</sup> na sua efectivação (Hobsbawm, 2008:13, 19).

As gramáticas identitárias dos grupos societários constituintes, no caso de Angola, ainda detêm os seus timbres *étnicos*, embora continuem a desenvolver intercâmbios integrantes importantes. Daí que o nacionalismo legasse uma Angola plural: constroem, no entanto, novas dinâmicas identitárias num construtivismo cosmogónico e panorâmico, partilhando novos símbolos (Levi-Strauss, 1962), novos ideais, com um suporte jurídico. Nessa senda, as representações históricas dos grupos sociais constituintes aproximam-se. Benedict Anderson (1983) vê a cultura como expressão definidora e forjadora da *nação*, ao passo que Anthony Smith (1986) sublinha o diálogo dos pressupostos étnicos cuja pluralidade constitui o epicentro da *nação*. Ernest Gellner (1983), por sua vez, vê a *cultura nacional*, como ferramenta rejuvenescedora duma *nação*. Já verificamos essas grandes teses no que precede. Agora, voltamos à pergunta inicial sobre a construção de Angola (como *nação*) que, como já o notamos com os nossos inquéritos, obedece aos mecanismos socioeconómicos, tecnológicos e políticos.

---

<sup>582</sup> Aconselhamos a leitura de Talcott Parsons (2006), Óscar Ribas (1997), Léon de Saint Moulin (s/d), Anne Stamm (1972), Anne-Marie Thiesse (2000), José-Carlos Venâncio, (1996) e as valiosas contribuições de alguns autores que editou Jidefor Adibe (2008).

<sup>583</sup> Foi aprovada a Lei das Terras recentemente em Angola, onde a propriedade está reservada ao Estado; e este, poderá distribuir obedecendo a um programa nacionalizador das partes. Essa Lei ainda não é bem percebida, e o descontentamento é quase generalizado nos territórios históricos.

As concepções unitaristas (Andrade, 1980:128) sobre a *nação*<sup>584</sup> derivam daqueles que trouxeram essa discussão: o MPLA e os grupos societários que representa. Nessa época, as tendências são divisionistas e ameaçadoras (Angola do Sul). Admite-se geralmente as particularidades dos constituintes, e vela-se pelo construtivismo onde as partes poderão dialogar cultural e socialmente, como acontece normalmente nos modelos de Estado que obriga o seu povo na adaptação de novos paradigmas (Bayar, 1989: 29-32; Balandier, 1971:24-31; Badié, 1992). O Simpósio sobre a Cultura Nacional em Angola é o instrumento que justificaria essa postura, já que o diálogo político era difícil por causa da Guerra-Fria. Economicamente, o socialismo leninista/marxista metamorfoseou-se num *monólogo ideológico* com reformas sem as demais representações. Por sua vez, a UNITA militarista aceita a pobreza<sup>585</sup> em troca da paz, mas sem reformas intrínsecas na sua economia<sup>586</sup> (Luvhengo, 2006: 80).<sup>587</sup> Ora, de ponto de vista económico<sup>588</sup>, a relação dialéctica entre essas duas representações do povo angolano não existirá.<sup>589</sup> Parece-nos ser a razão pela qual, nesse construtivismo sociopolítico, uns acham-se menos integrados na *nação* angolana, em relação aos outros (situação a que chamam de injustiça social). Aqueles que delegaram a sua representatividade na UNITA e demais partidos da Oposição, acham sua cidadania menos inclusiva nesse projecto de nação, em

<sup>584</sup> “De Cabinda ao Cunene: uma só nação, um só povo”, slogan generalizado dos Angolanos.

<sup>585</sup> A guerra enriquece os generais; o pós-guerra requer deles planos programáticos de reforma no uso das riquezas acumuladas. No caso da UNITA pós-2002, interessa salientar que os apoiantes financeiros internacionais e continentais tiveram que congelar as suas operações. Se no período de conflito, as coisas passavam-se numa desordem sem igual, no período da paz, era necessário proceder de outra forma (que ainda não era *modus operandi* deles). É assim que, ao aceitar a paz, muitos deles tiveram a consciência da pobreza que iriam abraçar.

<sup>586</sup> O processo de Kimberly: “Much of the revenue accrued was crucial for buying weapons and supporting war related activities of UNITA” (Luvhengo, 2006: 80). O mesmo autor sublinhava anteriormente que: “International action to restrict UNITA’s diamond trade does seem to have been relatively successful in limiting the supply of funds to the organization (from \$700 million in 1996 to \$100 million in 2002), and may have contributed to its recent defeat” (Luvhengo, 2006: 74).

<sup>587</sup> Para manter a sua popularidade, a UNITA associou o seu *etnismo* ao projecto de Estado. Isto é, optou pelo conservadorismo das culturas étnicas como modelo da nação, o que garantiria a sua sobrevivência sociopolítica.

<sup>588</sup> Enquanto o petróleo e os diamantes favoreciam as finanças do MPLA, Vítor Luvhengo nos assinala o seguinte para UNITA: “UNITA rebel faction has been able to carry on with waging war since 1992-2002, through illegal exploitation of diamond on illegally occupied territories. The control of 70% of diamond territories made it possible for UNITA to enter into trade or business transactions with some diamond dealers and companies such as De Beers. Much of the revenue accrued was crucial for buying weapons and supporting war related activities of UNITA” (Luvhengo, 2006: 84).

<sup>589</sup> Mário Pinto de Andrade já mencionava as vantagens elitistas e a hegemonia dos Ambundu (o *Eu apriorístico*, na nossa linguagem: ver *Infra.*, capítulo IV) em relação aos outros grupos societários (Andrade, 1997: 23-24). Como veremos posteriormente, não se tratava apenas dos Ambundu, um grupo societário que chamaremos “Eu apriorístico”.

relação àqueles cuja situação económica ainda estava favorável, sobretudo numa Era onde os mais fortes financeiros lideram. Está visível que a construção do Estado-nação angolano, recebeu durante cerca de dezassete anos (1979-1992), uma leitura bipolar interna: ser Angolano estava ligado a ser militante do MPLA ou ser militante da UNITA ou mesmo a ser militante da FNLA. Essa perspectiva interna reduziu, de tal maneira, a etnicidade que existia nas cidades e outros centros de competição política. O que os *noventistas* irão trazer será, por um lado, a ruptura da hegemonia partidária (quer do MPLA quer da UNITA)<sup>590</sup>, e por outro lado, a *requalificação social*: (i) o multiculturalismo (Gonçalves, 2002) conheceu uma complexidade que, na verdade, tornou menos importante o facto de pertencer a este ou àquele partido político, embora o *timbre* étnico prevaleça (Messiant, 2009-I: 93-130); (ii) início da desestruturação das grandes teses de John Marcum sobre a tribalização dos partidos independentistas e, as relações dialécticas entre as influências independentistas das igrejas, na nova estrutura das sociedades angolanas (Schubert, 2000) e o mapeamento religioso que implicava a luta hegemónica<sup>591</sup>; (iii) a hegemonia da oligarquia urbana<sup>592</sup> será bruta e confrontada pela invasão das famílias imigrantes (por causa da guerra) que, se algumas serão alocadas nas periferias, outras se instalarão no epicentro das cidades, principalmente em Luanda (que servirá como modelo).<sup>593</sup>

<sup>590</sup> Cristine Messiant fará essa observação interessante: “Se das eleições são necessárias para instituir os cidadãos como legítimos solicitadores legítimos das contas aos seus governantes e não como clientes e obrigados, elas (eleições) são também insuficientes ou derrisórias se em nada deve-se resultar, senão a legitimação do poder em termo de *mainmise* do partido vencedor sobre o Estado e porem dos processos da exclusão ligados ao funcionamento clientelista” (Messiant, 2009-I: 94).

<sup>591</sup> Importa salientar três igrejas importantes nessa cena: (i) igreja católica, que ainda lidera; (ii) igreja protestante, que mantém certo privilégio; (iii) igreja messiânica de Simão Toko, que envolve multidão e se expande cada vez mais.

<sup>592</sup> Carlos Pacheco apresenta-nos alguns nomes dessas famílias que detinham hegemonia económica, cultural e política/administrativa (Pacheco, 1990: 195-197). Citamos: Pinto de Andrade, Matoso de Andrade, Nascimento da Matta, Ribeiro Castelbranco, Viera Carneiro, Viera Lopes, etc. Das nossas recolhas nos arquivos da PIDE, e partindo das famílias cujos seus membros foram ministros e ocupando lugar destacados no aparelho administrativo do Estado, podemos acrescentar: Castro Lopo, Cruz, Mingas, Bento Ribeiro, Santos Pinto, Van-Dúnem, Carreira, Silva Neto/Nunes, de Sousa, de Almeida, Rodrigues, Mendes, Pereira, Parreira, Lourenço, Macedo, Paixão, Barros, Mascarenhas, Pitra, Carneiro, Magalhães, Monteiro, etc. Salientamos que, na actualidade, a maioria dessas famílias compõem o “Eu apriorístico” (Infra. capítulo IV).

<sup>593</sup> Entre alguns nomes dessas famílias, podemos citar: Nekaka, Pinock, Anselmo, Paiva, Conceição, Gaspar, Domingos, Martins, Ramo, Santiago, Vasco Galiano, Matos, Saldanha, etc. Algumas dessas famílias não tiveram consistência na sua consolidação em famílias oligarcas, limitando-se apenas em poder económico limitado e poder (aceitabilidade) sociocultural.

Assim sendo, vamos retomar *staatsnation* e *kulturnation*, depois de interpretar as opiniões dos nossos inquiridos, para melhor perceber a nossa pergunta inicial (que ainda não foi respondida, apesar destes esclarecimentos).

### c. Staatsnation

Começamos por dizer que a Constituição deve ser elaborada e aprovada por todos. De lembrar, também, os seis suportes definicionais do Estado-nação que devem estar patentes na Constituição, e que vão servir aqui de instrumentos metodológicos para verificar os primeiros parâmetros ou *bases* de Estado-nação na realidade de Angola.

Com relação à Constituição de Angola de 2010, podemos colocar a pergunta sobre os técnicos que a elaboraram: quem são (foram) eles? Os nomes deles estão patentes na última página da Constituição (Constituição, 2010: 96).<sup>594</sup>

Salvo cerca de três nomes dos integrantes na comissão técnica na elaboração da Constituição de 2010, o resto dos nomes aparece-nos directamente incluídos no MPLA (partido no poder), ou muito próximo dele. Além disto, os nomes como António Rodrigues Afonso Paulo (coordenador adjunto), Cremildo José Félix Paca e Adão Francisco Correia de Almeida, fazem parte dos primeiros Mestrados que a Faculdade de Direito da Universidade Agostinho Neto lançou em 2008/2009. Tiveram como professor, Carlos Maria Feijó, que foi o coordenador na elaboração da Constituição. Há outros nomes como o de Sihanouk L. Fortuna, dos que fizeram parte da primeira geração de licenciados na Faculdade de Letras e Ciências Sociais da UAN, já na liderança associativa daquela Universidade. Por fim, há nomes que claramente indicam as suas origens sociais, que é da elite de Luanda, fundadora do MPLA.

Para alcançar o Estado-nação, a operacionalização de seis suportes constitucionais fundamentais e clássicos são:

#### 1. Justiça

---

<sup>594</sup> Carlos Maria da Silva Feijó – *Coordenador*; António Rodrigues Afonso Paulo – *Coordenador Adjunto*; Adão Francisco Correia de Almeida; Cremildo José Félix Paca; João Maria Pocongo; José Octávio Serra Van-Dúnem; José António Lopes Semedo; Sihanouk L. Fortuna; Marcy Cláudio Lopes; Rosa Branca da Cunha Cardoso; Rosa Maria Fernandes Guerra; Solange Romero de Assis Machado Pereira; Casimiro Calei; Armino Moisés Cassessa; Cláudio da Conceição Henriques da Silva; David alberto Já; Lopes Toni do Nascimento N. Malanje; Gongo João Pedro e Manuel Moreira Pinheiro.



2. Tranquilidade doméstica
3. Defesa Comum
4. Bem-estar generalizado
5. Liberdade pessoal
6. Prosperidade.

Em relação a estes suportes, a Constituição de 2010 faz menção, tal como reza o Artº 21º, intitulado “Tarefas fundamentais do Estado”, de mencionar 17 pontos importantes. Passamos a citar (Constituição, 2010: 11-12):

- (a) Garantir a independência nacional, a integridade territorial e a soberania nacional;
- (b) Assegurar os direitos, liberdades e garantias fundamentais;
- (c) Criar progressivamente as condições necessárias para tornar efectivos os direitos económicos, sociais e culturais dos cidadãos;
- (d) Promover o bem-estar, a solidariedade social e a elevação da qualidade de vida do povo angolano, designadamente dos grupos populacionais mais desfavorecidos;
- (e) Promover a erradicação da pobreza;
- (f) Promover políticas que permitam tornar universais e gratuitos os cuidados primários de saúde;
- (g) Promover políticas que assegurem o acesso universal ao ensino obrigatório gratuito, nos termos definidos por lei;
- (h) Promover a igualdade de direitos e de oportunidades entre os angolanos, sem preconceitos de origem, raça, filiação partidária, sexo, cor, idade;
- (i) Efectuar investimentos estratégicos, massivos e permanentes no capital humano, com destaque para o desenvolvimento integral das crianças e dos jovens, bem como na educação, na saúde, na economia primária e secundária e noutros sectores estruturantes para o desenvolvimento auto-sustentável;
- (j) Assegurar a paz e a segurança nacional;
- (k) Promover a igualdade entre o homem e a mulher;
- (l) Defender a democracia, assegurar e incentivar a participação democrática dos cidadãos e da sociedade civil na resolução dos problemas nacionais;
- (m) Promover o desenvolvimento harmonioso e sustentado em todo o território nacional, protegendo o ambiente, os recursos naturais e o património histórico, cultural e artístico nacional;
- (n) Proteger, valorizar e dignificar as línguas angolanas de origem africana, como património cultural, e promover o seu desenvolvimento, como línguas de identidade nacional e de comunicação;
- (o) Promover a melhoria sustentada dos índices de desenvolvimento humano dos angolanos;

- (p) Promover a excelência, a qualidade, a inovação, o empreendedorismo, a eficiência e a modernidade no desempenho dos cidadãos, das instituições e das empresas e serviços, nos diversos aspectos da vida e sectores de actividade;
- (q) Outras previstas na Constituição e na lei.”

Na verdade, estas alíneas que explicam as tarefas do Estado angolano captivam a nossa curiosidade. Elas apresentam um aspecto provisório da própria Constituição, o que é em princípio salutar. Mas torna-se preocupante, quando se percebe que a mente estruturante (Goody, 1986) destas ideias expostas parece instável e deslocada. Ponto (1): a ideia de “promover...” está expressa começando a partir da alínea (*d*) até a alínea (*h*), para depois retomar com a alínea (*k*), saltando a alínea (*l*), e retomar nas alíneas (*o*) e (*p*). Ponto (2): repetição de mesmos conceitos que se resumem no ‘Bem-estar’ (erradicar a pobreza, por exemplo); alínea (*k*) é repetida na alínea (*h*): igualdade de sexo é a mesma coisa que repetir Homem e Mulher. Ponto (3): a própria Constituição, ao procurar garantir a igualdade, pretende ser discriminatória. Primeiro por manifestar-se a favor ‘dos grupos populacionais mais desfavorecidos’ (alínea *d*). E, segundo, por introduzir a palavra *modernidade*, portadora de um sentido ambíguo<sup>595</sup>. Não nos parece ser necessário mencionar estas alíneas na Constituição, por apresentar um aspecto estatutário: poderia cautelar-se disto em lei específica.

Contudo, vamos retomar os suportes clássicos que permitem a um Estado promover a *nação*, tal como passamos a apresentar.

---

<sup>595</sup> Em princípio, a ‘modernidade’ é percebido como a ruptura que Descartes opera entre a ‘Tradição medieval’ dogmática com relação a ‘Razão’. Ao longo do tempo, modernidade significou o estado daquilo que é ‘novidade’, quer dizer ‘moderno’, ao contrário do arcaico e caduco. No princípio do século passado, ela foi associada ao capitalismo. Ao mesmo tempo, o termo foi retomado nos outros domínios e repensado na sua representatividade. É daí que se apercebeu das incertezas e esgotamentos deste termo: moderno, post-moderno, etc. Ultimamente, um pequeno consenso, entre os especialistas de vários saberes, está florescendo com a expressão pluri-modernidade ou multi-modernidade. Aconselhamos os seguintes autores: Eisenstatd, 2007; Henriques, 1997; Neto, 1997b; Bidima, 1993; Habermas, 1987; Bauman; Briggs, 2003; Gellner, 1989; Khan, 1996; Giddens, 1992; Hall, 1997; Smith, 1998; Boas, 1945b[1918]; Afferga, 1997; Balandier, 1947; Oliveira, 2009 (pensamento de Kabelenge Munanga sobre *ancestralidade* versus *modernidade*); Santos, 1994. Numa só palavra, para um texto claro e isento de ambiguidade interpretativa, a Constituição angolana poderia acautelar isto.

*Justiça*<sup>596</sup>. O texto constitucional expõe largamente a urgência de promover a justiça. Em Angola existem os suportes institucionais jurídicos e as ferramentas operacionais para a *Justiça*. Ainda assim, há uma opinião generalizada que a *justiça* em Angola é para os pobres.<sup>597</sup> Quer dizer, a *justiça* não existiria em Angola em seu pleno exercício<sup>598</sup>: existe, de facto, uma maquinaria para o funcionamento da Justiça. A sua operacionalidade parece defeituosa pelo clientelismo partidário (Messiant, 2009) a favor de uns e detrimento dos outros (Human Rights Watch, 2010: 74-80). E, nota-se, que na injustiça generalizada sofrem os pobres<sup>599</sup>, tal como incansavelmente tentam mostrar William Tonet (jurista) e Rafael Marques de Morais (especialista em estudos africanos)<sup>600</sup> através das redes sociais.<sup>601</sup>

*Tranquilidade doméstica*. Depois de uma longa guerra colonial, seguida de uma outra guerra civil, é fundamental que Angola busque a *tranquilidade doméstica*: (i) através de linhas programáticas da política do Estado; (ii) através de fomento da sociedade civil na sensibilização dos valores e sua manutenção; (iii) através da responsabilização da família no cumprir das suas funções na sociedade. A ideia está expressa na Constituição, mas carece de prática para um país cujos líderes ‘comunistas’ foram deserdados pela democratização do mundo. Até a igreja que é, na verdade, uma reserva moral, e que em Angola tenha contribuído pela formação do Estado (Grenfell, 1978; Schubert, 2000; Henderson, 2001), tornou-se capitalista e exploradora: os interesses financeiros fazem com que pululem cada vez mais igrejas,

<sup>596</sup> São geralmente cinco obras de Platão para percebermos inicialmente o que é a *justiça*: (i) *República* (Platon, 2011: 1481-1792); (ii) *Leis* (Platon, 2011: 679-1010); (iii) *Minos* (Platon, 2011: 1091-1104); (iv) *Epinomis* (Platon, 2011: 311-332); (v) *Critias* (Platon, 2011: 255-270).

<sup>597</sup> Entre aqueles que abordam essa questão de forma assídua e sistematizada, mencionamos os mais frequentes: William Tonet nas suas “crónicas” no *Folha8*; Rafael Marques no seu site <[www.makaangola.com](http://www.makaangola.com)> e suas publicações em livros.

<sup>598</sup> A História nos mostra que a matéria da *justiça* sempre teve seus protagonistas activos que levantaram vozes e cuja maioria dos casos terminam tragicamente.

<sup>599</sup> “The new government in 2008 announced its intention to allocate more resources for public housing over the next five years and to construct one million houses in the country. However, many of the people forcibly evicted in recent years continue to await compensation and alternative housing” (Human Rights Watch, 2010: 78).

<sup>600</sup> Por coincidências os dois são activistas cívicos. Desde algum tempo, William Tonet integrou uma coligação política chamada C.A.S.A.-CE

<sup>601</sup> William Tonet disponibiliza um Jornal chamado “Folha8” que é considerado como o veículo mais duradouro contra a ‘ditadura’ do MPLA. Desde alguns tempos, Rafael Marques de Morais tem-se mostrado pertinente nas suas pesquisas e denuncia o abuso de poder e defende os injustiçados.

cuja maioria é ilegal (Viegas, 2008).<sup>602</sup> A ideia de *tranquilidade doméstica* para viver nas diferenças, na alteridade e promoção de um diálogo, onde os capitais concorrem à excelência. Isto faz com que o país se desenvolva socialmente (capital humano), e indica a garantia dos direitos humanos.

*Defesa comum.* Somente a igualdade perante a lei permite que, numa proporção igual, as partes participem na sua defesa comum, quer para sua segurança quer para sua integridade territorial.<sup>603</sup> Isso supõe uma união fundada na participação igual no desenvolvimento dos constituintes da comunidade. É na base disso que as autoridades tradicionais são, ainda nessa época neo-capitalista, gerentes das instituições distribuidoras das riquezas das suas comunidades<sup>604</sup> e poderiam servir no diálogo entre Estado jurídico e Estado costumeiro, em busca de uma defesa comum (Batsíkama, 2013a). Embora o Estado jurídico angolano (concebido pela elite urbana) disponibilize as instituições que buscam essa *Defesa comum*, importa salientar o seguinte: a garantia da igualdade perante a lei, as oportunidades de género, não diminuem em caso algum as diferenças que os ‘associados angolanos’ têm, nem sequer as desigualdades<sup>605</sup> em que as suas heranças sociais os projectaram. E continuamos a pensar que é menos aconselhável pela expressividade da alínea d). Daí, ‘o que deve ser defendido’, deve convergir, já o resto é divergente (homem, mulher; partidos políticos; territórios, etc.).

<sup>602</sup> Das nossas constatações, a Igreja em Angola (2003-2012) é hoje uma questão preocupante: (i) os crentes comprem em dinheiro (através de oferendas) a sua felicidade, prosperidade... e frustram-se quando não alcançam os objectivos e mergulham na falência financeira; (ii) as igrejas hoje já não constroem ferramentas de socialização na humanização do cidadão, preferindo enriquecimento pessoal; (iii) questões estéticas futuristas ligadas à abundância financeira tornaram-se motivo atraente dos crentes: os crentes querem que seu pastor, para citar este exemplo, tenha estabilidade financeira, económica, social... o que faz das suas igrejas e seus pastores, elementos chamativos para novos crentes. Trata-se aqui de dois estudos de caso que fizemos, o primeiro em 2003-2004, e o segundo fizemos em 2010-2011, em Luanda, em quatro municípios: Samba, Ingombotas, Cacuaco e Viana. Muitos músicos angolanos – rappers sobretudo, mencionam isto. Exemplo: a música intitulada “*Esse é o problema*” do grupo Keima Roupa.

<sup>603</sup> A Defesa comum dos americanos relaciona-se com vários Estados, pressupondo que a nível estadual, cada Estado já terá garantido sua defesa. Logo a “Defesa comum” poderia aqui significar “Defesa Federal”.

<sup>604</sup> Podemos compreender o choque que a “Lei das terras” causou a alguns partidos políticos (que representam uma parcela populacional angolana) que defendiam a postura costumeira sobre a pertença das terras. Parece-nos que, nesse assunto, ir-se-á debater outros temas ainda em torno do diálogo das pretensões inerentes. Nas zonas rurais, por exemplo, existe grande incompreensão de algumas normas (talvez porque o legislador não conhece as suas realidades), que somente poderá ser superada através do diálogo.

<sup>605</sup> De alguma forma, essa desigualdade teria fundamentos históricos a partir de distribuição urbana e rural, e as ofertas que cada meio confere ao cidadão comum.

*Bem-estar generalizado.* O que a Constituição angolano pretende promover resumiria apenas em *bem-estar*. O ensino público (de base até universitário) é gratuito em Angola, assim como a saúde em vários aspectos. O Ministério do Ensino Superior garante anualmente cerca de 32,3% de bolsas internas a todo universo estudantil registado, e cerca de 7,8% de bolsas externas.<sup>606</sup> A criação de empregos em Angola é necessária e o Estado tem feito algum esforço. Num trabalho de campo<sup>607</sup>, e partindo de dez estudantes em cinco universidades diferentes e das mais solicitadas, 84,5% deles pretendem buscar diploma para garantir bons empregos e um crescimento salarial.<sup>608</sup> Cerca de 9,2% querem consolidar seus conhecimentos perspectivando outros ciclos posteriores (Mestrado, Doutoramento), e geralmente são de origem social modesta periférica/camponesa. Cerca de 7,3% estão indecisos. Em relação a uma pergunta relacionada ao mercado de emprego em Angola, 91% acham que há muita oferta estimável para uma mão-de-obra especializada, que não existe em Angola, daí a necessidade de criar mais universidades<sup>609</sup> que venham com novas propostas curriculares, além das universidades já existentes, para criar novos cursos. A partir desses dados, compreende-se da existência de políticas para alcançar o *bem-estar* generalizada. Recentemente, a Casa Civil da Presidência da República de Angola publicou um programa de Qualificação dos Quadros Nacionais através de ‘Ensino Superior’, accionando programas de bolsas, pos-graduação qualificada, boa renumeração salarial, rentabilização professoral, oxigenação dos pesquisadores, etc. O *bem-estar* não se limita apenas na *escola*, pois abarca todos os domínios sociais desde o lúdico/cultural até ao económico. Esta abrangência precisa, para além do suporte jurídico, programas do Estado e iniciativa dos interessados (sem discriminação).

<sup>606</sup> Entre 2009-2012 somente nas instituições públicas. Desde 2013, as bolsas alargaram para outras instituições privadas.

<sup>607</sup> Realizamos esse trabalho (em 2009) junto com a turma LCT1M (Primeiro ano de Licenciatura em Cinema e Televisão) no Instituto Superior Politécnico Metropolitano (IMETRO). Os estudantes subdividiram-se em cinco grupos de trabalho. As recolhas foram feitas nas seguintes instituições de Ensino Superior: IMETRO, Universidade Independente, Universidade Agostinho Neto, Universidade Metodista e ISCED/Luanda. Os arquivos encontram-se no Departamento de Ciências Humanas desse instituto (IMETRO).

<sup>608</sup> Notamos que a maioria (62,4%) é de origem modesta urbana.

<sup>609</sup> Importa salientar que naquela altura o IMETRO (que se chamava UNIMETRO) ainda não estava legalizado pelo Secretariado de Estado para o Ensino Superior. Essa instituição foi integrada, em 2010, no recém-criado MESCT.

*Liberdade pessoal.* A democracia, por norma, reconhece a *liberdade individual* como sua base elementar, inalienável. Ela constitui a força motriz da pluralidade de qualquer *nação democrática*, e fonte de qualquer Estado-nação. Se na Grécia ela foi associada à condição do cidadão, hoje ela se define pela inclusividade do cidadão na sociedade que pertence e, sobretudo, ao seu aporte nessa sociedade. Os dados da *Human Rights Watch* são reveladores, por um lado: as publicações ora indicam os Direitos do indivíduo reduzidos, ora em promoção. As estatísticas, indicam que Angola ainda esteja debaixo da média (22,22% dos resultados<sup>610</sup> estão a favor dos Direitos Humanos). Por outro lado, Angola criou um Secretariado de Estado para os Direitos Humanos<sup>611</sup>, liderado pelo general Bento Bembe (ex-independentista de Cabinda). De acordo com as investigações pertinentes de Rafael Marques de Morais, este Secretário (Bento Bembe) teria um mandato de captura internacional pesando sobre ele, paradoxalmente, por violação dos Direitos Humanos (Morais, 2011). As opiniões divergem: uns vêem nesse cenário a impossibilidade de garantir a *liberdade individual* do angolano; outros apreciam a intenção de existir em Angola uma instituição que vela pela *liberdade individual* do cidadão, mas a nomeação de Bento Bembe simbolizaria o marasmo que se quer nesse ramo.

<sup>610</sup> Estamos aqui a referir-nos aos dados (incompletos) que *Human Rights Watch* publicou sobre Angola desde 2002 até 2012. Consultamos apenas nove relatórios. Para obter essa percentagem fizemos o seguinte:  $(n \times 100) : 9 = n \%$ . No caso de Angola, foram dois relatórios que julgamos favoráveis. Isto é:  $(2 \times 100) : 9 = 22,22\%$ .

<sup>611</sup> Para verificar a nossa declaração, importa consultar o relatório de: Luvhengo, 2006. De modo igual recomendamos os relatórios de Human Rights Watch: HUMAN RIGHTS WATCH, **World Report: Evolution of Human Rights in Angola**. 1995. Consultado no os seguintes links: <[http://www.hrw.org/legacy/reports/1995/WR95/AFRICA-01.htm#P41\\_16838](http://www.hrw.org/legacy/reports/1995/WR95/AFRICA-01.htm#P41_16838)> Acesso em: 09 mar.2011; **World Report: Evolution of Human Rights in Angola**. 1996 in: <[http://www.hrw.org/legacy/reports/1996/WR96/Africa-01.htm#P86\\_19083](http://www.hrw.org/legacy/reports/1996/WR96/Africa-01.htm#P86_19083)> Data de acesso em: 10 mar.2011; **World Report: Evolution of Human Rights in Angola**. 1997, in: <[http://www.hrw.org/legacy/reports/1997/WR97/AFRICA-01.htm#P80\\_45186](http://www.hrw.org/legacy/reports/1997/WR97/AFRICA-01.htm#P80_45186)> Acesso em: 13 mar.2011; **World Report: Evolution of Human Rights in Angola**. 1998, in: <[http://www.hrw.org/legacy/worldreport/Africa-01.htm#P223\\_55916](http://www.hrw.org/legacy/worldreport/Africa-01.htm#P223_55916)> Acesso em: 13 mar.2011; **World Report: Evolution of Human Rights in Angola**. 1999, in: <<http://www.hrw.org/legacy/worldreport99/africa/angola.html>> Data de acesso em: 14 mar. 2011; **World Report: Evolution of Human Rights In Angola**. 2000, in: <[http://www.hrw.org/legacy/wr2k/Africa.htm#P288\\_98792](http://www.hrw.org/legacy/wr2k/Africa.htm#P288_98792)> Acesso em: 15 mar. 2011; **World Report: Evolution of Human Rights In Angola**. 2001, In: <<http://www.hrw.org/legacy/wr2k1/africa/angola.html>> Acesso em: 15 mar.2011; **Report: Evolution of Human Rights In Angola**. 2002, In: <<http://www.hrw.org/legacy/wr2k2/africa1.html>> Data de consulta: 16 mar. 2011.

*Prosperidade.* A industrialização e urbanização que caracterizam os Estados-nações actuais possibilitam, de forma controlada e regrada, a prosperidade colectiva. Há pouco tempo que Angola optou pelas construções em todo país: um ‘canteiro de obras’, diz-se. É interessante notar dois condicionantes da prosperidade a partir da industrialização e urbanização. A urbanização das cidades, implica primeiro ou simultaneamente uma urbanização mental: construir edifícios ou centralidades, significaria edificar mentes e capital humano. A industrialização, que implica gestão de riquezas e desenvolvimento social humano, se traduz, ipso facto, pela existência de um know-how dinâmico. A ideia de urbanização e industrialização está associada à ideia capitalista da *prosperidade*. Entre 2002 e 2008<sup>612</sup>, Angola lançou algumas estratégias de corporizar isto, mas as metas foram frágeis, pela importação de know-how e mão-de-obra especializada. Também o espírito constitucional do Estado-nação ainda é lento, e por dois aspectos pontuais: (i) Angola está em franca construção. Por um lado, criou-se alguns ‘municípios’ para os ‘pobres’, no caso de Zango, onde as condições de saneamento básico não são garantidas. Por outro, outras centralidades – para a classe média – ainda apresentam dificuldades de habitabilidade<sup>613</sup>; (ii) nas cidades centrais ainda permanecem as elites política/económica e cultural. Lá são concentradas as instituições administrativas principais do país (ministérios, sedes de bancos, grandes empresas e direcções das indústrias, etc.). As assimetrias permanecem, herança dum passado complexo, e os ‘favorecidos’ deste passado constituem hoje a ‘elite política/económica’, e os ‘desfavorecidos’ ainda sentem-se timidamente incluídos ou realmente excluídos pelas exigências burocráticas.

Nas nossas recolhas, cerca de 63,2% assinalam a escassez desses seis elementos na sociedade angolana; perto de 18,7% acham que eles permanecem letras mortas no programa do partido do poder (MPLA) e na Constituição; 13,2% indicam

---

<sup>612</sup> Essa conclusão baseia-se nas nossas análises sobre as entrevistas que nos foram concedidos por dois sociólogos (João-Baptista Lukômbô no dia 20/06/2012, em Luanda/ISCED-Luanda; Avelino Zolana no dia 24/05/2012, em Mbânz’a Kôngo/Escola Superior Politécnica de Mbânz’a Kôngo) que são docentes universitários.

<sup>613</sup> Aqui estão alguns problemas: (i) problemas arquitectónicos: habitações construídas sem ter em conta as culturas e as sociedades que lá iriam viver; em caso da chuva, os esgotos tornam-se incapazes de evacuar as águas, impossibilitando a circulação nas primeiras horas depois da chuva; (ii) problema dos Habitantes: comportamento social nestas habitações ainda é incongruente em relação aos novos ocupantes (pisar Kizaka no prédio, por exemplo); a concepção da habitação dos ocupantes (como nos musseques por exemplo) não é adaptada nas novas habitações, e dificulta muita gente. Exemplo: pedir sal ou óleo ao vizinho passou a ser impossível.

uma predação das riquezas por uma minoria elitista política da MPLA (inclusive da UNITA). Cerca de 5,3% não encontram estes condicionantes do Estado-nação em Angola.

Ao discutir estes dados (1570 inquéritos) com alguns políticos<sup>614</sup> – nas nossas entrevistas – encontramos uma interpretação complexa:

- Três dirigentes ligados ao MPLA<sup>615</sup> acham o seguinte: (a) a existência da vontade política na criação das condições humanas dignas é patente no programa do Governo e na Constituição, onde a cada etapa resolve-se um pacote de problemas sociais. Mas a ansiedade populacional atizada pelas propagandas oposicionistas, faz com que o povo comum ficasse baralhado; (b) dois destes dirigentes apontam a fraca qualidade de formação da maioria dos angolanos (herança de um passado recente: guerra civil) face à disponibilidade das oportunidades que dependem de algumas exigências na distribuição das riquezas; (c) a normalização da democracia<sup>616</sup> em Angola, segundo os três dirigentes do MPLA, ainda é consequente das guerras civis e da longa colonização.
- Três dirigentes da UNITA<sup>617</sup> têm as suas interpretações: (a) existe um cinismo por parte do governo angolano na normalização social cujo programa é exclusivista, e nem respeita a Constituição, que isoladamente aprovou; (b) a miséria dos angolanos pode terminar com a formação académica. Mas as autarquias podem permitir que os recursos disponibilizados resolvam os problemas imediatos dos angolanos sofredores, ainda que não detenham grandes capitais académicos; (c) ainda não há vontade – por parte do MPLA – em

---

<sup>614</sup> Alguns solicitaram o sigilo pela delicadeza do assunto, das opiniões emitidas.

<sup>615</sup> João Pinto, Deputado e 4º Vice-presidente da Bancada do MPLA na Assembleia Nacional; Nsingu-Barros, 1º Ministro Conselheiro na Embaixada de Angola em França. O outro solicitou-nos sigilo pelas suas outras opiniões ‘esquerdistas’. Na verdade são opiniões que Marcolino Moco tem exprimido em relação à aplicação da justiça em Angola.

<sup>616</sup> Em 2008 realizaram-se as eleições gerais; em 2012 (depois de quatro anos) realizaram-se outras eleições gerais. Chamamos esta, a normalização da democracia, já que houve marasmo desde 1992.

<sup>617</sup> Kamalata Numa, Secretário-geral da UNITA (já não desenvolve estas funções desde 2013); Jaka Jamba, Deputado na Bancada da UNITA; Lino Neto vive em França. Eis o que Lino Neto respondeu à pergunta se Angola era ou não um Estado-nação: “um Mestre-Historiador a fazer essa pergunta, há risco altamente politizado que ao responder, risco de chocar. Je le considère comme "ETAT" angolais simplement, du fait de sa nature et de ses origines, nullement intéressé à bâtir la Nation, un état qui s'apparente à mon sens à une vulgaire «Eduardolândia Inc». L'ironie de l'Histoire est que la grille de lecture marxisante que je revendique aujourd'hui provient des ces résistants de la vingt-cinquième heure qui ont si bien trahi Marx; pour l'essentiel je me réclame de l'humanisme Chestertonien!” Lino Neto respondeu, começando com a língua portuguesa e terminando em língua francesa. Ele reside actualmente na França e é bombeiro de profissão.



normalizar a democracia por, por duas vezes, ter manipulado os resultados das eleições e pelos consecutivos atropelos da Constituição.

- Três dirigentes da CASA-CE<sup>618</sup>, têm uma leitura semelhante à precedente: (a) Angola desenvolveu-se, nestes últimos anos, somente com a construção, favorecendo a família presidencial e os mais próximos, em detrimento do desenvolvimento humano; (b) as universidades angolanas<sup>619</sup> – já viciadas com a corrupção e fraca qualidade do ensino – não garantem a erradicação da pobreza. O MPLA excluiu – na gestão pública – outras forças políticas na implementação de projectos directamente ligados às comunidades; (c) a democratização em Angola levará mais tempo, enquanto tudo ficar condicionalizado por um só indivíduo, sob várias formas de “flatterie politique”, ou enriquecimento daqueles que o servem (ver o Anexo #3).
- Dois dirigentes da FNLA<sup>620</sup>: (a) a anormalidade do desenvolvimento de Angola é nitidamente ilustrada pela miséria generalizada no povo; (b) a instrução do Homem é uma garantia do seu desenvolvimento, mas quando não é aproveitada a sua formação, seria um assassinato e desperdício do investimento para a sua formação; (c) os três convergem paralelamente: o primeiro acha que a ‘elite’ actual não se compromete tanto pela sorte dos ‘Angolanos genuínos’, por ser geralmente de origem estrangeira e investe sobremaneira nos países dos seus ancestrais; o segundo indica as autarquias como uma das estratégias constitucionais para resolver os problemas sociais das populações; o último pensa que a fragilidade das instituições, o ‘querer agradar o chefe’ (incompetência dos dirigentes) e a falta de diálogo real, contribuem para o subdesenvolvimento de Angola (ver o Anexo #2).

Na base dos suportes definicionais do Staatsnation, e verificando a livre vontade das forças constituintes do território angolano, está nítido verificar que Angola ainda não apresenta traços suficientes de um Estado construído na base de todas forças. Ao confrontar as nossas amostras, percebemos dois pontos importantes que são sustentados pela criação da Constituição angolana apenas pelo MPLA: (i) a

---

<sup>618</sup> Alberto Félix Miranda (ele exprimiu as suas ideias na sua última obra: *O mundo da mentira e hipocrisia*, 2011); William Tonet (ele expressa, aliás, as suas opiniões publicamente no seu Jornal Folha8); o último pediu-nos o sigilo.

<sup>619</sup> Públicas e privadas.

<sup>620</sup> Apenas dois nos responderam. O outro, líder do partido, deve ter encontrado dificuldade de agenda, de maneira que não chegou a cumprir com a sua promessa. Contudo, agradecemos pela sua vontade inicial, que na verdade nos motivou. Mas por força de tempo, optamos nos contentar com os dois entrevistados.

maioria do universo inquirido, as análises das nossas entrevistas e declarações políticas assumidas pelos actores políticos oferecem motivos suficientes para não considerar Angola como um Estado-nação; (ii) existem um distanciamento bastante considerável entre o Estado angolano e as forças políticas nos tradicionais diálogos democráticos, e as plataformas para esse efeito são quase nulas. Aqueles que não expressam os ideais do partido no poder são, literalmente, excluídos na distribuição das riquezas.<sup>621</sup> Todos os nossos entrevistados que são da oposição preferem auto-excluir-se aos convites do partido no poder – que acham cínicos. Num diálogo com o jovem Domingos da Cruz (2009)<sup>622</sup>, ele defende a mesma posição: “quem não é do MPLA, não é convidado para partilhar o bolo”, resumiu.

Importa salientarmos que esse modelo *americano/ocidental* de *Staatsnation* será auxiliado pela *world culture*. Trata-se de um modelo económico, social, político que se impõe no mundo inteiro, com tendências normalizadoras. Concordemos com Levi-Strauss que a mundialização/globalização não eliminará as divergências identitárias ou políticas (Levi-Strauss, 2008: 45).<sup>623</sup> Em Angola, os nacionalismos criadores do Estado-nação (*Staatsnation*) beneficiam da democratização do planeta, sob a hegemonia americana. O contexto aqui é outro: as cidades angolanas são versadas neste modelo e buscam no rural suas reservas humana, social, económica, cultural e política; os meios rurais impõem-se, mas sem força nem velocidade económica/financeira, para competir com as cidades. Essas transformações rápidas nos sistemas sociais, para perceber as dinâmicas que Angola conhecerá, condicionam os nossos espectros na análise de *Estada-nação* (*Staatsnation*) em Angola:

<sup>621</sup> Podemos aqui mencionar o nosso exemplo: publicamos em Maio de 2013 – no nosso mural do Facebook – sobre “Desafios da província de Zaire”. Este texto foi retomado pelo “Club-k”, um jornal online aparentemente anti-MPLA. De forma imediata, fomos excluído de todas as propostas existentes para o bom andamento do país, especificamente nesta parcela do país.

<sup>622</sup> Autor de “*Aonde vai Angola*”, onde declara que o “país (Angola) é dirigido por estrangeiros”. A sua auto-exclusão tem uma história. Depois da publicação deste livro, ele foi demitido das suas funções de “professor no Ensino Médio” num colégio em Luanda. A directora do Colégio terá sido contactada por ‘militantes do MPLA’ para exonerar Domingos da Cruz das suas funções, nos dizeres do mesmo. E como este autor não mudou de posição, ficou sem emprego. Chegamos a fazer com que percebesse que algumas das suas alegações não eram verificáveis, mas mostrou-se firme as suas afirmações. Beneficiou de bolsa de estudos da “Open Society” (uma ONG com costas viradas com o MPLA) para fazer o mestrado em Direito (e talvez buscar protecção), e voltou ao professorado no ensino superior (ISPOC). Tornou-se activistas cívico.

<sup>623</sup> “Não há, não pode haver, uma civilização mundial no sentido absoluto que se dá muitas vezes a este termo, uma vez que a civilização implica a coexistência de culturas ao oferecer entre elas o máximo de diversidade e que consiste mesmo nesta coexistência” (Levi-Strauss, 2008:45, nota nº63).

- (i) A democracia capitalista<sup>624</sup> que traz a ideia da nação é industrial, urbana e financeira, onde os políticos submetem-se à dominação económica (Ramonet, 1999: 97);
- (ii) A instalação do sistema do PPII<sup>625</sup> teve, em Angola, seus efeitos que sobremaneira caracterizam a sua sociedade: o *mercado*<sup>626</sup> passará a ser o *estado natural* da sociedade angolana<sup>627</sup> desde 1992.

Vamos recuar um pouco no tempo. Os independentistas (1961-1975) foram forjados num tempo de duelo ideológico entre modelo socialista comunista e modelo democrático capitalista; os *noventistas*<sup>628</sup> (1990-1992) que exigem do regime de Luanda (o MPLA) as instâncias da democracia ainda não são suficientemente detentores do poder económico, salvo a UNITA (embora com dificuldades em movimentar seus recursos). Nessa trajectória onde se operaram as grandes transformações políticas, socioeconómicas e culturais, apenas o MPLA parece minimamente acompanhar o PPII, tendo o resto abraçado a euforia democrática e a cegueira do neo-africanismo<sup>629</sup>: estariam aqui algumas das razões que terão privilegiado o MPLA nas eleições de 1992 e de 2008<sup>630</sup>, por um lado; por outro lado,

---

<sup>624</sup> “Hoje, a democracia rima com desmantelamento do sector do Estado, com privatizações, com enriquecimento duma pequena casta dos privilegiados, etc. Tudo é sacrificado (e em primeiro lugar o bem-estar do povo) aos imperativos da economia financeira” (Ramonet, 1999: 97).

<sup>625</sup> “O que é o sistema PPII? Aquele que estimula todas as actividades (financeiras, comerciais, culturais, mediáticas) tendo quatro qualidades principais: *Planetário*, *Permanente*, *Imediato* e *Imaterial*. São características que lembram os quatro principais atributos de Deus... E, desse facto, o sistema ergue-se na divindade moderna, exigindo submissão, fé, culto e novas liturgias. Desde então, tudo tem tendência a organizar-se em função dos critérios de PPII: valores bolsaios, câmbios comerciais, valor monetário, informação, comunicação, programas de televisão, multimédia, cibercultura, etc.” (Ramonet, 1999: 103).

<sup>626</sup> Quer seja indivíduo, quer seja uma empresa, quer seja um partido político, quer seja um país... o mais importante é ser mais competente e mais competitivo que o seu vizinho (Ramonet, 1999: 84).

<sup>627</sup> Novas dinâmicas operaram-se: a questão étnica perdeu consistência nas cidades; novas irmandades cruzam as antigas fronteiras tribais; integração do regional no global sem perda das suas tonalidades idiossincráticas; a competência e a tecnocracia definem, doravante, a prosperidade e bem-estar generalizado.

<sup>628</sup> Aqueles que corporizaram a democracia em Angola nos anos noventa.

<sup>629</sup> A modernidade/ruralidade é tido como um perigo para as culturas endógenas associadas à ruralidade. Dai, os *noventistas* buscam sua popularidade nas massas que apoiam suas *democracias pseudo-populares*. Dois aspectos merecem ser sublinhados: (i) a continuidade da angolanidade rizomática da FNLA e a *angolanitude* da UNITA inspiram os demais partidos políticos com quem forma oposição. Contudo, entre eles apenas a UNITA (que tem aliados capitalistas) compreende a importância do poder *financeiro* nesse processo, em relação aos outros que apenas conta com apoio ‘sentimentalista/neo-nacionalista’ dos angolanos periféricos, e rurais das cidades (com pouco ou sem poder financeiro); (ii) a descontinuidade do MPLA comunista (burguesia cidadina) para o mercado livre, que se horizontalizou com as reformas mundiais.

<sup>630</sup> Existem vários rumores de que as duas eleições não terão sido justas. Não nos cabe, na verdade, verificar isso neste espaço, mas importa salientar que por compreender o PPII, o MPLA parece ter convencido (em nome dos interesses internacionais, talvez) este tempo.

por ter o MPLA conseguido gerir, nesse longo intervalo, uma hegemonia na urbanidade democrática.<sup>631</sup> Assim sendo, a normalização do processo democrático (eleição regular dos representantes do povo) podendo ser um instrumento potencial na efectivação da *nação* angolana, obedece aos dois pontos supracitados.

O *rizomatico* (ver o capítulo IV) é local (anti-planetário), embora seja permanente em certas medidas; ele não é imediato, embora seja parcialmente imaterial. Ele constrói uma barreira para os demais interessados (planetários<sup>632</sup>), e menos serviria de estratégia para aceitabilidade geral. *Apriorístico* (ver o capítulo IV) tem tendências planetárias, não é permanente, mas apronta-se como imediato e imaterial. Visto que o *rizomatico* alia-se à *defesa* neo-africanista e à ruralidade, a sua popularidade rivalizava com o poder financeiro do *apriorístico* global e urbano/industrial. É nesse aspecto que, assim pensamos, uns acham que a sua cidadania (ligada essencialmente à *sua prosperidade* económica) não seja inclusiva em relação aos outros. Talvez, a questão esteja inicialmente ligada a integrar a urbanidade que, a sua trajectória implicou postura exclusivista em relação à aproximação da ruralidade. As periferias criadas, embora acomodam de modo geral, não ultrapassam as barreiras importadas pela urbanidade. No caso seguirmos a trajectória sociopolítica de Angola e acompanharmos as dinâmicas socioeconómicas e as pulverizações socioculturais dos angolanos, notaremos que:

- (i) Os suportes definidores do Estado-*nação* em Angola são complexos, e necessita-se de constante comparação, sistematização e teorização;
- (ii) A plataforma definidora do Estado-*nação* em Angola contrasta a ruralidade/urbanidade como ferramenta estruturante.

A nossa pesquisa sobre *As origens do reino do Kongo* (1994-2011) fez-nos perceber quatro etapas fundamentais pelas quais se cria uma *nação* (Batsíkama, 2012:193-218). A primeira etapa é a do ‘contacto dos desconhecidos’<sup>633</sup>: convívio de diferentes populações numa região, onde que consciente ou inconscientemente elas realizam a sua unicidade socioeconómica, sociocultural e sociopolítica. A

<sup>631</sup> Atribui-se geralmente a guerra civil à razão do atraso na normalização da democracia.

<sup>632</sup> Os investimentos internacionais – por sinal sem fronteiras – determinam o sucesso económico e financeiro. Os parceiros multinacionais interessados no subsolo angolano, embora aparentemente passivos nas questões políticas, intervêm de certa forma e de modo determinante.

<sup>633</sup> Esse contacto é inicialmente brutal; a sua intensidade diminui ao passo que os constituintes se conhecem melhor. No caso de Angola essa fase inclui a guerra da libertação por várias linhas independentistas; a guerra civil entre 1975-2002. E está a normalizar-se com novos tipos de conflito democrático (menos sangrento).

colonização portuguesa serviu, durante toda sua existência nessa fase, para criar um território abrangente, integrando cerca de cinco grandes ‘populações/nações’, além de ser a proporcionadora de uma nova população: luso-descendente. Balizou os perímetros territoriais de Angola na base jurídica que vigora até hoje, com a bênção da ONU e OUA (que respeitaram as fronteiras estabelecidas pela Conferência de Berlim).

A segunda etapa é de intercâmbio: tem duas fases, a da aceitação (pelos constituintes) da pluralidade social; a das relações inter-sociais. Nitidamente começada durante a colonização com a urbanização, industrialização e administração colonial (auxiliada pela Igreja cristã<sup>634</sup>), essa etapa prolongou-se até hoje, estando numa fase do *mercado livre*. Essa fase permite integração das populações na *sua* nação, do ponto de vista social, económico, cultural e político. A longa guerra civil serviu sobremaneira na edificação da *sociedade angolana*, com certa vantagem fora das ‘clivagens’ étnicas, e a pluri-modernidade verificada em Angola exige cada vez mais uma maior abertura, ultrapassando o regionalismo ou o tribalismo, ainda que permaneçam ainda disposições exclusivistas nestas relações.

A terceira etapa consiste na adaptação das novas dinâmicas: (i) criar um jogo de poder com pressupostos claramente definidos onde o mais competitivo alcança o topo do poder, de modo periódico e não perpétuo; (ii) proporcionar uma plataforma socioeconómica onde o trabalho determine a linha progressiva do Homem e da sociedade. Angola parece estar ainda nessa fase, por um lado. E por outro, estaria ainda a viver, simultaneamente, as penúltimas transformações da etapa anterior. A última fase desta etapa consiste na criação dos suportes institucionais e humanos, capazes de estabelecer o *sistema* (Bourdieu, 1991: 115; Geertz, 1972; Arendt, 1978).

A última etapa parece-nos ser a consolidação dos suportes institucionais e humanos (Boas, 1945b[1918]: 136-137); também, a descentralização do poder e a contração entre os ‘locais do poder’ (MacGaffey, 1993; 2000; Bell, 1992; Anderson, 1983)<sup>635</sup> e as ‘ferramentas do poder’ (Frazer, 1992; Heusch, 2002; Hodges, 2001).<sup>636</sup>

<sup>634</sup> Igreja católica, igreja protestante (baptista, evangélica e metodista) e igreja messiânica de Simão Toko. Pode-se consultar, para o tokoísmo, a pasta nos arquivos de Torre de Tombo: IAN/Torre do Tombo, SCCIA, “Tocoísmo: estudo sobre a seita”, Cota actual: proc. Infor. nº 201.

<sup>635</sup> Os locais do poder são materiais e imateriais. (i) em relação aos locais materiais, aconselhamos leitura de: Van Binsbergen, 1988; Campelo, 1999; (ii) para locais imateriais, sugerimos: Connor, 1994; Decapmaker, 1939 ; Coelho, 1989. Em ambos caso, aconselhamos: Cohen, 1969; Comarof, 1985.

A normalização da *democracia* em Angola é tida como determinante nesse aspecto: partimos do pressuposto que a duração do seu processo expunha a efectivação da *nação* (Estado-nação). Isto é, interpretamos o comportamento social, económico e político de Angola, no processo da democratização, como parte integrante do processo da formação da Estado-nação. A razão principal dessa postura é: sendo o que ela é social ou culturalmente (Malinowski, 1926; Frazer, 1992; Boas, 1945a[1917]), económica ou politicamente, Angola estaria apenas a criar os seus suportes em busca de um modelo, e nada impede que esse modelo se auto-forja a partir de inúmeros sobressaltos (Kaarsholm, 2006; Parsons, 2006; Wrigth, 1997), sem risco de comprometer o resultado final ou pôr em dúvida o próprio modelo.

As duas últimas etapas na formação da *nação*, partindo das nossas conclusões sobre o reino do Kôngo e as diversas populações angolanas<sup>637</sup>, ainda estão visíveis no caso de Angola. Talvez seja por isso que os especialistas acham que *Angola ainda não seria uma nação* (Estado-nação). Portanto, de acordo com as nossas leituras, percebe-se que essa *nação* esteja, em Angola, já desenhada e se encontraria no seu normal processamento histórico. A maioria daqueles que nega a Angola ser um Estado-nação, apresenta a contra-argumentação da falta de *Justiça Social*.

A Constituição angolana, no seu Art.90º, menciona cinco pontos (alíneas) para a “Justiça Social”. Vamos comentar cada um deles:

- a) “adopção de critérios de redistribuição da riqueza que privilegiam os cidadãos e em particular os extractos sociais mais vulneráveis e carenciados da sociedade”.

Esta alínea *a)* apresenta dois problemas: (i) “critérios de redistribuição da riqueza” faz subentender que houve uma primeira ‘distribuição’, caso não se tratasse de uma atitude correctiva das riquezas, tal como se apresenta na ‘natureza geográfica e geológica’ de Angola: pressupõe uma estratégia de ‘redistribuir’ as riquezas diminuindo assimetrias; (ii) os critérios a adoptar irão privilegiar os ‘cidadãos...’, os “extractos sociais mais vulneráveis e carenciados da sociedade”. É uma atitude nobre, repescar estes extractos para a dignidade social, mas plasmar isto na Constituição (Lei) parece-nos um acto de ‘injustiça’ perante os “extractos estáveis e ricos da

---

<sup>636</sup> As ferramentas são: (i) económicas (Hall, 1997; Kahn, 1996); (ii) jurídicas (Habermans, 1987); (iii) políticas (Hall, 1997; Eisenstadt, 1997; Spinoso, 2011).

<sup>637</sup> Fizemos algumas anotações sobre um manuscrito da Administração Colonial Portuguesa intitulado *As populações de Angola*, que está no prelo – pela MediaPress, Luanda.

sociedade”. A promoção destes extractos poderia depender das *políticas* (periódicas) para acabar com as assimetrias, e parece-nos imprudente confeccionar um artigo jurídico na Constituição. A *Lei* estabelece, ao passo que a *Política* opera e corporiza na execução o *estipulado*; a primeira sustenta um ‘Establishment’, ao passo que o segundo instala um ‘Sistema’. Por esta razão, esta alínea nos parece discriminatória.

A linha *b*):

“promoção da Justiça social, enquanto incumbência do Estado, através de uma política fiscal que assegure a justiça, a equidade e a solidariedade em todos os domínios da vida nacional”.

Esta alínea vem esclarecer a nossa aceção anterior. A *política fiscal* é na verdade um ‘instrumento’ importante para, por um lado, o Estado receber dos seus cidadãos as riquezas que estes produzem, daí justificar-se-ia que os ricos pagassem mais, e os pobres pagassem menos (mas consoante os seus rendimentos). Isto resultaria dos seus rendimentos assimétricos, facultados dos capitais que são detentores e heranças que gerem. É uma *política*, mas não uma *Lei*. Mas para a sua aplicação, a força da *Lei* é importante, sem necessidade de discriminar. Por outro, o Estado protege seus cidadãos assegurando entre eles “justiça, equidade e solidariedade”. Isto é, a ‘coisa pública’ faz com que os cidadãos sejam iguais perante as suas responsabilidades e perante a *res pública* (ou ainda, *nação*), e em contrapartida o Estado leva a cabo as suas tarefas: neste caso preciso, confecciona políticas específicas assegurando o

Alínea *c*):

“fomento, apoio e regulação da intervenção do sector privado na realização do direitos sociais”

Entende-se que o Estado criasse condições para que os seus cidadãos sejam produtivos, e não apenas consumidores. Isto em todos aspectos: socioeconómico, cultural, financeiro, política, etc. Esta forma de criar as riquezas permite um desenvolvimento macroeconómico do país acompanhado do desenvolvimento social dos cidadãos. Também, o sector privado é importante para o desenvolvimento social/humano, não somente porque cria emprego, mas explora outros sectores da vida pública, como forma de diversificar a economia nacional. Angola só poderá o fazer de forma proveitosa, caso saiba utilizar: (i) a densidade populacional profissional e académica; (ii) a força (juvenil) produtiva quer quantitativa quer

qualitativa; (iii) a realidade geo-demográfica: potencialidades regionais (minerais, culturais, humanas), disponibilidade humana na produção, gestão das vontades regionais e o mapeamento nacional das capacidades existentes para saciá-las. É um instrumento importante na efectivação do Estado-nação moderno.

Alínea *d*):

“remoção dos obstáculos de natureza económica, social e cultural que impeçam a real igualdade de oportunidades entre os cidadãos”.

Em tese, as heranças sociais sempre criam desigualdade entre as pessoas, porque são de cariz histórico, social e cultural (Bordieu, 1989; Bordieu; Passeron, 1964). Podemos exemplificar no caso angolano: o cidadão A oriundo numa zona da língua portuguesa: Luanda central; e o cidadão B, da zona kimbundu: Malange, em Kalandula (da língua kimbundu). Ora, A é da fé católica; e B, da fé ancestral. É um exemplo real que explica os comportamentos destes dois em várias circunstâncias, de doença, por exemplo. O primeiro irá ao Hospital (até porque as condições do seu local o permitem), e o segundo irá ter com kimbanda (médico tradicional) para ter a solução que procura. O ‘A assalariado’ e com seguro de saúde/vida, terá como adquirir um meio de transporte, ou conseguir um crédito desde que tenha alguma casa (ou carro) para penhorar/hipotecar. Ao passo que, o B, que é camponês (sem filiação associativa, muitas vezes) e sem seguro algum, precisa trabalhar duramente para adquirir um transporte, e dificilmente os seus pedidos de crédito são aceites por não disponibilizar ‘documentos’ que comprovam as heranças fundiárias dos seus ancestrais (que aliás, não lhe pertencem, mas sim à comunidade). Estas diferenças podem parecer ligeiras, mas parecem explicar a base que proporciona uma larga desigualdade no domínio sócio-económico, a ponto de ser um obstáculo sério em relação às oportunidades entre os cidadãos.

Alínea *e*):

“a fruição por todos os cidadãos dos benefícios resultantes do esforço colectivo do desenvolvimento, nomeadamente na melhoria quantitativa e qualitativa do seu nível de vida”.

Esta alínea vem ‘concluir’ a ideia deste Art.90º da Constituição angolana. Interessa-nos aqui olhar dois aspectos: (i) “esforço colectivo do desenvolvimento”; (ii) “melhoria quantitativa e qualitativa do seu nível de vida”. Contrariamente à *alínea a*), esta não é discriminatória, e reafirma o ‘bem comum’ da posse das riquezas para



qualquer cidadão (sem necessidade de especificar o extracto social). Também, a ideia de “produção da riqueza” (e não da redistribuição) veicula na palavra ‘fruição’ tal como a alínea *c*) o subentende.

Como se pode notar, a ‘Justiça Social’ está plasmada na Constituição angolana. Por um lado, a maior parte dos nossos inquiridos desconhece este facto, de maneira que vulgarmente expressa o seu descontentamento geral de exclusão. Por outro, a minoria que conhece este facto, está dividida em três partes: (i) aqueles que acham que o governo do MPLA estaria a cumprir; (ii) aqueles que acham que apenas os militantes do MPLA beneficiariam disso; (iii) aqueles que acham que, no fundo, o Art.90º da Constituição permanece ‘letra morta’.

Visto que pela definição da *nação* (Estado-nação) os constituintes angolanos ainda não se congregam sociopolítica e socioeconomicamente no seu ‘lugar-comum’, o que ilustraria ‘discussões’ em relação à cidadania inclusiva; visto a implementação do Estado na aplicação programática dos pressupostos nacionalizadores em busca da História comum parece ser morosa, embora teoricamente consistente; dado que as nossas recolhas e análises indicam que novas identidades em forja poderão facultar aos Angolanos considerarem-se como plurais e convergentes ao mesmo tempo, podemos dizer que Angola constitui um diálogo já avançado entre Estado costumeiro/ruralidade e Estado jurídico/urbanidade, em busca<sup>638</sup> do seu modelo da *Estado-nação*, que somente o futuro dirá melhor.

## II. Kulturation

Começaremos por fazer uma releitura da tese de Ana Lúcia de Sá (2012). Depois apresentaremos as nossas pesquisas e leituras sobre a maneira como a Arte em geral, mas sobretudo as artes plásticas, abordam a questão de Estado-nação.

### a. *Literatura*

Duas obras iniciais de algum mérito introduzem-nos nas questões da formação de uma sociedade pela vontade dos constituintes, como nova forma dos angolanos

---

<sup>638</sup> Como podemos notar das nossas análises anteriores, os limites dos dois pólos integram-se, embora haja ainda ‘lugares conservadores’.

construïrem a sua sociedade (Venâncio, 1992b; 1993). Importa mencionar aqui as acepções que Luís Kandjimbo aporta, especialmente, no enriquecimento da *angolanidade* (ver anexos: opinião#2). A tese de Salvato Trigo, que foi retomada por vários autores (Kandjimbo, Lúcia de Sá, etc.), apresenta uma arquitectura teorizadora sobre a angolanidade (Trigo, 1981: ver introdução e o primeiro capítulo).

Importa aqui realçar Ana Lúcia de Sá que escreve, no início da sua conclusão:

Aos vários sentidos da *nação* – político, jurídico, social, etc. – acrescenta-se o seu sentido literário, de modo a desenvolver o conceito de nação literária, envolvida no património herdado do devir histórico e a ser edificado. Na ligação entre o nacionalismo e o pós-colonialismo, a nação é frequentemente entendida como *metáfora*, conceito no qual se fazem entroncar ideias e construções paradoxais de enraizamento e desenraizamento, de conjugação entre *nós* e *outro*, da unidade na multiplicidade, da tradição na modernidade, do povo enquanto objecto e sujeito da história, enquanto contador e contado... A nação requer pluralidade, o que a torna numa plataforma de junção de diversos percursos identitários, que podem ser espelhados em romances escritos por intelectuais que elegem cenários rurais como matéria de criação.

Reteremos dois aspectos aqui: (i) a nação é uma criação com pendor histórico processado por várias gerações e pelas suas vontades sociais; (ii) a nação é plural, e mantém a sua pluralidade através do diálogo inter-social entre os constituintes. Foi, assim nos parece, a partir deste pressuposto que os intelectuais do MPLA forjariam o termo *angolanidade*. Constroem – na base da literatura – uma ‘tela sobre o Estado-nação’ para esboçar as ‘tonalidades de pertença’. É um processo criativo, mas requer *vontade social* e programas para sua efectivação.<sup>639</sup> Ora, enquanto processo da criação a efectivação da ‘nação orgânica’ a partir da cultura (Miller, 1992) é longo perpassando várias geração de socialização, desde a sua programação até alcançar a formação do ‘cidadão nacional’, e verificação para ver se as metas foram alcançadas.

Interessante é ver a forma como Ana Lúcia de Sá aborda a questão de *nação* na sua pesquisa: a construção da *nação* (pelo *nacionalismo*, pelo *Estado* e pela *literatura*), os *tempos da nação*, os *espaços da nação*. A discussão que a autora traz aqui é importante pelo *corpus* escolhido das obras publicadas, e pela interessante

---

<sup>639</sup> “A importância de movimentos literários na demonstração de vontade de independência, o domínio processualístico da literatura angolana, a sobredeterminação do político sobre o literário, a construção de uma língua vernacular imprensa, as chamadas desterritorialização simbólicas, para, por fim, questionar a construção da nação em literatura” (Sá, 2012:214).

análise de algumas obras deste *corpus*. A densa bibliografia é reveladora, de grande consideração académica e autoridade (ou idoneidade) científica em matéria de *nação*.

Por sua vez, Luís Kandjimbo é mais ousado, depois da sua pertinente leitura sobre a angolanidade na *Literatura angolana*, quanto propõe a seguinte definição:

Será literatura angolana aquele conjunto de textos que compreendem os textos orais, as versões escritas dos textos orais em línguas nacionais os textos escritos em língua portuguesa, produzido por autores angolanos com recursos às técnicas de ficção narrativas, de outros modos de escrita desde que se verifique neles uma determinada intenção estética, crítica ou histórico-literária, veiculando elementos culturais angolanas (Kandjimbo, 2012: 61).

Com esta definição, podemos aceitar a “literatura como um significativo vector de construção da nação” (Sá, 2012:607), já que as “obras literárias... são verdadeiros documentos sociais e históricos” (Sá, 2012: 614) e que a questão de pertença – tal como a ilustrou o pensador Luís Kandjimbo (2012:56-57) – fundamenta-se no diálogo entre as forças sociais e consoante a sua distribuição integral no território. Voltaremos a falar sobre isto com *candongueiro* e *zungueira*, no fim do capítulo a seguir.

As posturas Salvato Trigo sobre a africanidade, que considera localmente em Angola (Trigo, 1981: 32), serão amplamente desenvolvidas nas leituras da tese de Lúcia de Sá, a de Luis Kandjimbo, de José Venâncio, etc., que a literatura é um espaço utópico onde se pode ensaiar as diversas instâncias da nação.<sup>640</sup> O modelo angolano do Estado-nação busca no rural importantes substâncias (Sá, 2012), embora na nossa opinião achemos incompletas as representações desta ruralidade (Kandjimbo, 2012<sup>641</sup>) tal como apresentada pela autora. Esperamos, no futuro, que surjam trabalhos semelhantes para acrescentar um *corpus* de literatura oral, para completar esta lacuna, uma vez que a *nação* (como já vimos anteriormente) é inclusiva.

---

<sup>640</sup> Talvez isto nos explica o poeta Agostinho Neto, que, na túnica de político, acredite que “De Cabinda ao Cunene: um só povo; uma só nação”.

<sup>641</sup> No seu esquema, Luís Kandjimbo chamou “A” a cultura e presença portuguesa; ao passo que “B” é cultura da população angolana. E conclui que, “à medida que formos penetrando em B mais nos aproximamos do centro da definição angolana” (Kandjimbo, 2012: 56). Neste aspecto, o pensador angolano aproxima-se de Lúcia de Sá.

*b. Artes Plásticas.*

Caso consideremos a arte enquanto texto<sup>642</sup>, parece-nos possível encontrar em vários estilos e modalidades artísticas angolanas um diálogo inspirador sobre as *démarches* que tendem a buscar um Estado-nação. Nos limitaremos aos exemplos de “Kitâdi viteixiana”, “Luanda urbana”, “kimoyôngi” e “etonismo”.

Wutâdi viteixiana define o lugar-comum como “um espaço construído por todos”, com os valores que os constituintes partilham. Este projeto revaloriza a pluri-modernidade, com destaque dos suportes identitários endógenos, consistentes para desafiar os desafios universais.

A pintura de António Ole ilustra simbolicamente a ‘Luanda urbana’ e os problemas que esta urbanidade tem desde a imigração sociocultural, suas dinâmicas socioeconómicas e transformações sociopolíticas e suas aproximações do ‘urbano’ com o ‘rural’. Esta Luanda urbana rodeada de museke será vista por quase todos os artistas plásticos que, no pós-guerra, se instalaram em Luanda: a invasão do museke em Luanda (imigrações dos ‘espaços sociais angolanos’ em Luanda), a re-urbanização e seus problemas e, finalmente, as dinâmicas do ‘novo poder’ em Luanda.

O estilo de Masongi é kimoyôngi: *ki*, prefixo muntu-angolano para dizer ‘qualidade’; *môyo*, que nas línguas muntu-angolanas quer dizer ‘alma’, ‘percepção’ e ‘existência’ e *ngi* que é a última sílaba do nome do escultor.

Dois aspectos interessam-nos: o primeiro aspecto, dois ‘mundos’ constroem-se, ilustra a inter-culturação que, na vida real, todo o oriundo da educação tradicional experimenta quando se encontra no ‘centro’. O segundo aspecto ilustra claramente a opção que todo o ‘oriundo tradicional’ experimenta quando buscar o seu ‘bem-estar’ ou aceitabilidade num meio exigente, neo-capitalista e mercantil: centro.

---

<sup>642</sup> O texto é conjunto de códigos:

- (i) Código: (a) símbolo enquanto aspecto externo; (b) significado exprimido pelo símbolo; (c) aporte sociocultural. Enquanto código, o texto estabelece a ideia da norma, a regra ou “o que é, por consenso, optado como norma por todos”.
- (ii) Simetria entre códigos/símbolos: (a) os códigos são reais, verificáveis e adaptáveis nas suas relações idiossincráticas/internas; (b) de forma singular, os códigos são unitários internamente mas precisam-se uns e outros para constituírem expressão; (c) a funcionalidade do código é definida e define-se num conjunto de outros obedecendo aos princípios “gramaticais” regulares.

A ‘Razão tolerante’ busca na composição humana três constituintes, as suas divergências como suporte de neo-harmonia. Importa salientar a institucionalização da Razão Tolerante no indivíduo como ‘ser-que-quer-ter’ nas três dimensões ontológicas: Homo-ideia assume o decurso da contingência pela concepção da existência; Homo-corpo realiza o ‘pensado’; Homo-vontade engrena as acções independentes e inter-dependentes dos dois primeiros. Realçamos a inter-dependência: Homo-ideia só poderá estruturar as suas ‘fantasias’ consoantes as estruturas estruturantes e preexistentes do Homo-copro: por isso faz sentido que um carro (invenção humana) tenha faróis (olhos do Homo-corpo), por exemplo. Interessante é ver a ‘liberdade de consciência’ entre os Homo: o Homo-ideia pode até certo ponto assumir as funções exclusivas dos dois outros Homo por trivialidade, mas sem os mesmos ele será literalmente trivial. Parece que estejam regidos consoante um conflito originado das suas naturezas discrepantes, a dinâmica, o que é bom sinal, por não se tratar dum conceito cadavérico.

### c. *Pseudo-monólogos artísticos*

Toda obra da arte é, por excelência, um “monólogo social”<sup>643</sup>, onde o sujeito fala para si mesmo e cuja expressão é idiossincrática, passível de má interpretação para o OUTRO, ainda que partilhem os mesmos códigos. A obra da arte contém, na base, a personalidade do seu ‘criador’. Chamamos isto ‘Eu’, presente em todos os estilos artísticos que, na compreensão da angolanidade, assume as mesmas funções na arte contemporânea.

Arte contemporânea trouxe alguns problemas sérios: (i) *Sache/objecto* que corporiza a ‘ideia/filosofia’ torna-se ‘contemporâneo’ no sentido de hodierno/instantâneo; (ii) a Lógica da produção da arte (enquanto *Kunst*: objecto resultado da engenharia intelectual; enquanto *Kraft*: objecto resultado da engenharia mecânica/manual) esvaneceu-se; (iii) o espaço da Arte se diversificou, *Sache* tornando-se ‘objecto mercantil’ e já não o resultado de um ‘programa intelectual’,

---

<sup>643</sup> Interessante seria ter em conta a famosa frase de Michel Basquiat sobre a “presença solitária” na corporização da vida numa obra da arte, evitando críticas da arte, até a si próprio, enquanto artista. Este exemplo é genericamente copiado por alguns pintores angolanos, no caso de Fernando Alvim, António Ole, entre outros. Na verdade, trata-se do monólogo artístico, ou do pseudo-monólogo. Eis o que terá dito Basquiat: “I don’t think about art when I’m working. I try to think about life... I don’t listen to what art critics say. I don’t know anybody who needs a critic to find out what art is.”(uma frase popular em Nova Iorque que se atribui a Baskiat)

sustentável, ligado à *urbanidade*; (iv) o sistema funcional já não precisa de suportes ou estruturas operacionais: a arte está na rua (onde a popularidade a veta pelo gosto: quantidade), a arte está na escola (onde a ‘Cátedra’ exige tecnicidade: qualidade), arte está na galeria (onde o vendedor garante a promoção), a arte está no museu (onde o conservador buscar guardar a história) e a arte está em casa (por razão de decoração, investimento, de elitismo económico ou intelectual, etc.).

Face a esta questão, ‘Eu’ limitou-se a toda a ‘Excelência artística’, o ‘Não-Eu’ passou a ser a ‘Não-Excelência artística’ e o ‘Outro’ estruturava-se em ‘Modéstia artística’. Na realidade angolana, apenas Luanda poderia garantir a excelência. Daí que todos vieram para Luanda. Ainda assim, a arte já tinha criado os seus espaços<sup>644</sup> em Luanda:

- (i) ‘Eu’: os ‘de Luanda’ eram, na maioria, artistas urbanos e diplomados, com garantia de emprego ou de venda. Tinham toda a aparelhagem do sistema artístico à sua disposição e suas obras foram aceites nas arenas internacionais promocionais, pelas Mecenas ou bolsas de criação, etc.
- (ii) ‘Outro’: aqueles que vieram do Interior retratavam suas tradições, quer dizer, eram artistas tardi-modernos. Vendiam na rua, ou tinham um modesto abrigo da UNAP, mas as suas obras eram aceites somente com qualidade. Muitos entre eles optaram pelo profissionalismo, para se afirmarem.
- (iii) ‘Não-Eu’: autodidactas das periferias (no caso de Paulo Jazz), ou autodidactas da Diáspora (no caso de Kapela). As suas obras – com ou sem muita qualidade – incorporam-se no sistema global das artes (fazem exposições colectivas ou individuais).

Os *a priori ontológicos* (‘Eu’, ‘Não-Eu’ e ‘Outro’) são caracterizados como ‘pseudo-monólogos’ por serem, antes de mais, idiossincráticos. Ao mesmo tempo, eles não podem absolutamente ser ‘monólogos’ por pertencerem a um conjunto de espaços com os mesmos códigos e símbolos de pertença.

#### *d. Diálogos estéticos*

---

<sup>644</sup> Daremos o exemplo de Mayêmbé, um bom escultor (da classe de artesão) que se viu forçado em fazer curso médio de escultura de Luanda para ver a sua aceitabilidade no mundo profissional da arte em Angola.

Foram desenvolvidos três diálogos específicos pelas propostas estéticas angolanas que, em síntese, expressam uma ‘angolanidade aposteriorística’ (ver o capítulo IV) interessante. Passamos, portanto, a citá-los:

- (1) Desconstrução do ‘Eu’ em buscar da compreensão do ‘Outro’: as ‘arrogâncias subjectivas’ tornam-se aceitação do ‘Outro’, como ‘reflexo’ do ‘Eu’, e jamais como ‘estrangeiro’;
- (2) Convergência paralela dos ‘a-priori ontológicos’: em momento algum o ‘Eu’ converge com ‘Outro’, mas a força da alteridade permite um diálogo permanente;
- (3) Projeção programática (e temática) onde: (a) a participação dos diferentes herdeiros sociais com capitais culturais e simbólicos diferentes (Vièteix); (b) a ‘Razão’ antes de assim ser deve ser ‘Razão tolerada’, para depois ser Tolerante (Etona); (c) as diferenças simbólicas (museke e cidade) se interligam e conversam (António Ole);

Em síntese, a amostra estética aqui escolhida apresenta duas projeções programáticas:

- (1) Diálogo permanente: (a) desenvolve-se o querer conviver com outro; (b) ‘cultura’ é partilhada pelos seus constituintes;
- (2) Aceitação das diferenças e da Alteridade: (a) constrói-se um espaço global comum, onde se respeita os espaços estéticos ‘subjectivos’<sup>645</sup>; (b) o ‘Outro’ que deixa de ser ‘estrangeiro’ proporciona ‘espaço-comum’.

Partindo de *kulturation*, importa salientar o seguinte: (i) o Simpósio sobre a Cultura Nacional que pretende definir o que seria ‘cultura’ nacional faz o seu discurso de forma isolada, exclusiva e relativamente arrogante. Não nos parece justo que os !Kung fossem estudados apenas, e que nestas discussões não tenham representantes. Do modo igual, não se pode aceitar que as matrizes socioculturais sejam apenas interpretadas – e por sinal muito mal – e proclamar uma cultura nacional. A forma elitista de ver a questão de ‘Cultura Nacional’, que é exclusiva e arrogante, não pode satisfazer que se fale de Estado-nação. Por outro lado, o não-aproveitamento dos sítios históricos e reservas culturais através de instrumentos nacionais ou internacionais, indica o pouco interesse em aceitar o ‘Outro’ na construção da ‘Cultura nacional’ e o grande interesse de impor uma ‘Cultura nacionalizante’ aos minoritários ou às populações modestas. (ii) Nas artes, é interessante ler como a “utopia de um lugar-comum” é abordada: (a) na literatura, percebemos dois projectos

---

<sup>645</sup> O “gosto” é subjectivo, mas torna-se objectivo no caso da cultura.

no trabalho da Tese de Salvato Trigo (retomada, com maior exemplos ainda, pela Ana Lúcia de Sá): ruralidade narrada pela urbanidade; diálogos intrínsecos entre autor rural e a língua urbana em busca dum ‘mundo ideal’, e diálogos extrínsecos entre autor urbano e um suporte sociocultural rural; (b) nas Artes Plásticas apresentamos aqui um resumo das nossas observações: os fazedores da arte, dos quais só escolhemos alguns, apresentam as suas ‘aspirações’ (o seu *querer*), partindo daquilo que existe (factos consumados). Se a angolanidade é hoje tida como *démarches* na construção do Estado-nação – onde os constituintes devem conhecer-se como ‘associados’ em busca de um ‘destino comum’ – a literatura e as artes plásticas apresentam-nos duas projeções programáticas (e poderia haver mais ainda, caso alastrássemos o número dos casos de estudo) que são fulcrais: (1) interculturalidade entre os constituintes, como forma de se conhecerem uns e outros como constituintes de uma sociedade plural e integra; (2) a diferença e a alteridade como *fundo operativo* no querer-viver em conjunto, na base da concorrência numa plataforma dinâmica e dinamizadora.

### ***Simpósio sobre a Cultura Nacional***

O Simpósio sobre a Cultura Nacional é um instrumento através do qual o Executivo angolano pensa sobre a construção de *Kulturnation*, de forma oficial. A terceira edição deste Simpósio nos interessa por duas razões: (i) o lema era *Forja da Angolanidade*; (ii) apresentamos um tema neste evento: *etonismo: estética da ruptura*.<sup>646</sup>

No discurso inaugural, o chefe de Estado abordou pontos interessantes sobre *kulturnation* como promotor da *nação* (Estado-nação), que a seguir mencionamos os principais:

Este Simpósio assume, porém, uma importância especial, não só porque vai fazer uma apreciação crítica do trabalho e da experiência acumulada pelo Governo e pelos agentes culturais, mas também porque constitui um novo momento de reflexão profunda sobre a Cultura Nacional, os seus fundamentos, a situação actual e perspectivas de evolução. Entendo por

---

<sup>646</sup> Em relação ao *etonismo*, importa salientar que a proposta foi apresentada em várias universidades do mundo, e foi publicado em 2009 um livro intitulado: *Etonismo. Uma filosofia sobre a Razão tolerante*. Publicamos três opúsculos entre 2006 e 2009 em inglês, francês e português.



Cultura a manifestação do conhecimento, da habitabilidade e da criatividade que caracteriza um indivíduo, um grupo, uma comunidade ou uma Nação, de que resulta a produção de bens materiais e imateriais, num determinado espaço e tempo. A noção do indivíduo, grupo, comunidade, tempo e espaço dá-lhe o sentido de um processo, de algo que é evolutivo (Santos, 2006c: 6).

É na verdade interessante a forma como o Chefe de Estado define a *cultura* como base de uma Nação: *produção de bens materiais e imateriais* alocada no espaço e no tempo. O Espaço Angola e o tempo 2006 já apresentavam as condições – depois da Paz militar – para pensar sobre a *nação angolana*. No fundo o discurso do José Eduardo dos Santos baseia-se no programa que Agostinho Neto<sup>647</sup> lançou aquando da proclamação da Independência de Angola (anexo #1). De outra forma, era necessário de reunir todas as forças angolanas e mantê-las na segurança e garantir a integridade delas. E, para alcançar a *nação*, a Cultura é tida aqui como um instrumento fulcral desde que se respeita a sua dimensão plural, individual e colectiva.

Nem com isto, as conclusões do IIIº Simpósio observaram este aspecto da *Cultura* que cria *nação*. João Carlos Carrança reconhece que a “Cultura angolana é vasta, não se pode dizer esta é e aquela não é, pelo que atrás mencionei” (Anexos: Debate facebook, #4). De salientar, também, o carácter quase discriminatório (que já frisei na introdução). A elite cultural ou intelectual angolana permanecia pertencer a um tipo de angolano, especialmente os luso-descendentes (detentores de inúmeros prémios, como indício) e *habitante* de um espaço específico: Luanda. Em relação a isto, a historiadora Ana Lukoki emitiu uma opinião que acho interessante reproduzir aqui (Opinião #7):

DESCONSTRUÇÃO DE TODOS OS MITOS! Um desses mitos... é o que reza que os mesticos, em bloco, sempre tiveram um melhor nível de educação/qualificações do que os negros e por essa razão as discriminações a que agora assistimos... Sem pretender negar que eles eram obviamente e de várias formas privilegiados pelos portugueses em detrimento dos negros, o facto é que qualquer pessoa bem informada sobre a evolução da sociedade angolana pré-independência (particularmente nas duas décadas entre meados

---

<sup>647</sup> No comunicado final do Iº Simpósio sobre a Cultura Nacional, sob lema “Cultura como Arma de Combate: Forma da Consciência Nacionalista e Revolucionária”, lê-se: “Toda a actividade do Simpósio sobre a Cultura Nacional foi norteada pelo pensamento do Saudoso Cda. Presidente António Agostinho Neto, eminente figura da Cultura, que sempre considerou necessário [...] o mais alargado possível debate de ideias, o mais amplo possível movimento de investigação, dinamização e apresentação pública de todas formas culturais existentes no País” (CDI-MiniCult, 2006:104).

dos anos 50 e meados dos anos 70 e, em grande medida, devido às pressões internacionais contra o estado colonial português) poderá demonstrar que os mestiços só consolidaram a sua posição de “classe” a parte, tal como a conhecemos hoje, durante as 3 décadas do pós-independência. E isto, para além das razões políticas relacionadas com a génese e idiossincrasia do MPLA..., aconteceu por outras duas razões principais: 1 – O “homem novo que veio da mata”, do exílio, das prisões, ou dos campos de concentração e que tomou as rédeas do poder de Estado em 75, na sua maioria pouco ou nada sabia sobre a realidade da sociedade angolana e em particular das zonas urbanas (e os que dentre eles sabiam alguma coisa simplesmente acomodaram-se ao novo status quo) e, imbuído de uma ideologia importada, baseada em estereótipos que confundiam raça com classe, ipso facto assumiu que em Angola todo o mulato/mulata tinha um nível educacional e/ou económico superior a qualquer negro/negra, daí certos comportamentos... que foram continua e oportunisticamente explorados pelos beneficiários/as e agora pelas petrolíferas e os bancos...<sup>648</sup>; 2 – O 27 de Maio de 1977 e as suas devastadoras consequências para a sociedade angolana... o resto é história! Quem não tenha vivido aquela realidade basta fazer algumas contas por alto: em meados dos anos 40, os mestiços eram estimados em menos de 1% e em 2004 em cerca de 2% da população total de Angola (Fonte: CIA World Factbook e UNDP Human Development Report). Ora, poderá alguém demonstrar convincentemente que no período colonial todo o funcionalismo público e quadro técnico especializado (inspectores comerciais, contabilistas, enfermeiros, parteiras, técnicos de laboratório, professores primários e rurais, etc.) que mantinha a máquina administrativa, os serviços públicos e actividades económicas privadas num país tao grande como Angola era exclusivamente constituído por esses menos de 2% da população e pelos poucos portugueses que restavam das actividades a que maioritariamente se dedicavam (administradores, proprietários, fazendeiros, comerciantes ou soldados)? Poderá alguém argumentar com propriedade que, particularmente nos anos 60/70, nos liceus, institutos tecnológicos, escolas industriais e comerciais e escolas secundárias havia mais mestiços que negros? E quem se lembra dos “quadros de honra” dessa altura poderá dizer com verdade que deles só constavam brancos ou mestiços? Quem não sabe de negros formados em várias especialidades – médicos e médicas, advogados e advogadas, professores e professoras de vários níveis e mesmo bancários – em posições de destaque antes da independência? Quem não sabe de avós negras que sabiam ler e escrever e mães negras que em alguns casos, sendo já funcionárias públicas, foram estudar à noite, algumas tendo atingido o quinto ano dos liceus?! Portanto, meus senhores, deixem-se de insultos

<sup>648</sup> Neste debate, mwêne Kambandu Kanjika opinava o seguinte: “Professor Batsíkama, todos nós sabemos da verdade e a mentira nos corrói, excepto aqueles que se têm aproveitado da situação. Tudo tem seu tempo. “Uma só nação; um só povo”. Será? Vai a Benguela ver a maioria dos trabalhadores bancários: só mulatos. Porque é que, nos bancos, não escrevem que “só queremos dinheiro de mulatos nesses bancos”? Na ora de depositar dinheiro, o dinheiro do preto é doce, mais para dar emprego o preto é escuro. Gracias essa pela escura Angola é rica. Um dia haverá justiça, principalmente contra o preto malvado traidor e cínico racista contra a própria sua gente.” (anexo: Debate facebook).

pateticamente ignorantes a todo um povo que apesar de todas as vicissitudes e opressão a que foi submetido ao longo de séculos, soube sem quaisquer complexos condignamente superar-se com enormes sacrifícios e, com amor e abnegação, construiu um país que agora pertence a todos, menos a si próprio!...”

Voltando ao IIIº Simpósio sobre a Cultura nacional, como salientamos, as pretensões de uma elite intelectual ou cultural oriundo de alguns ‘espaços sociais’ ainda vigorava: fomos uma vítima disso.<sup>649</sup> Nas conclusões, por exemplo, foram discriminadas a performance *kuduro*, a teoria de *etonismo*, entre outras.<sup>650</sup> Isto é, na identificação da *cultura individual*, *cultura colectiva* para lançar as fontes da *nação*, o órgão do Executivo que responde pela Cultura, abortava com a estratégia da efectivação.<sup>651</sup>

Retomamos o discurso inaugural, o Chefe de Estado angolano:

Acho que este Simpósio deve reflectir sobre se devemos ou não fazer o regaste dessas manifestações a curto, médio ou longo prazo no quadro do desenvolvimento da nossa Cultura, da consolidação da identidade nacional e da Nação angolana (Santos, 2006c: 6-7).

Como já vimos atrás<sup>652</sup>, o valor do *etonismo* para uma Angola que passou muito tempo na guerra civil é de facto importante por duas razões: (i) servir de trânsito social de uma cultura de Guerra para uma cultura de Paz, já que aborda profundamente a ‘Razão Tolerante’; (ii) basear-se nas ‘filosofias’ angolanas antigas – tal como o fizemos com o *etonismo* – era, exactamente, a orientação do Chefe de Estado no seu discurso.<sup>653</sup>

---

<sup>649</sup> Foi-nos apontada a falta de uma “boa comunicação”. Ainda assim, hoje “fontes documentais” (jornais, cartas administrativas) indicam quanto fomos discriminados por ser ‘*Outsider*’ do ‘espaço da Elite cultural’ (que vigorava ainda em 2006).

<sup>650</sup> A Direcção Comunicação e Marketing do Simpósio tinha publicado um “*Jornal do Simpósio*” em desdobráveis, que fez circular. Nestes desdobráveis, *etonismo*, *kuduro*... foram sancionados, menosprezados e foi recomendada a sua exclusão, antes mesmo das conclusões finais e das recomendações.

<sup>651</sup> Curiosamente, as propostas negadas neste Simpósio são aquelas que, por mérito próprio e o valor que têm, beneficiaram de uma internacionalização. *Etonismo* foi abordado nas lides académicas mais altas (Congressos Internacionais da Estética; Congresso Mundial da Filosofia). *Kuduro*, por sua vez, captivava a curiosidade de agentes culturais e académicos para compreender vários fenómenos de que ele é portador.

<sup>652</sup> Aconselhamos: Batsíkama, 2009.

<sup>653</sup> “Resgatar algumas dessas valiosas tradições considero que é um trabalho que se impõe, pois são elas as balizas que definem o carácter identitário do nosso povo e que podem transmitir princípio e valores do nosso passado comum que nos diferenciam dos demais povos, não é por acaso que muitos dos nossos criadores já se baseiam nelas e irão certamente continuar a basear-se para produzirem a

O *kuduro* é um espaço social interessante e espelha os problemas sociais angolanas pós-guerra: (i) linguagem: expõe as origens sociais modestas, nos museke de Luanda; exhibe um comportamento indecoroso para a elite (logo, não poderá representar a cultura angolana); língua defeituosa: as frases em português não são correctas, com graves erros, etc.; (ii) textura musical e dança: os protagonistas desconhecem as bases da música e da dança; há maior indisciplina na estrutura artística destas modalidades (música, dança); etc. Por estas razões e outras, *kuduro* não beneficiou da cidadania da angolanidade.<sup>654</sup> Uma outra razão, talvez a capital, terá sido a ameaça que o *kuduro* mostrava perante o *Semba*, tido como estilo elitista dos independentistas angolanos das periferias de Luanda. O que é curioso é que o *sêmba* também foi tido como ameaça nos tempos coloniais: a história repete-se!

Em relação à UNESCO, o Chefe de Estado deixou orientações precisas que, por fases, começaria por aproximar-se desta instituição da ONU, ratificar os Acordos para fazer parte dela, para finalmente aproveitar da sua experiência. Isto foi em 2006, mas durante as campanhas eleitorais em 2012, o cabeça da Lista do MPLA, candidato José Eduardo dos Santos, viajou para Mbânz'a Kôngo e prometeu que, caso fosse eleito o seu programa, tudo faria para levar esta cidade para a categoria de “Património da Humanidade”. Como é óbvio, instrumentalizar UNESCO neste aspecto é importante na modelação do Estado-nação. É pena que o MiniCult tem trabalhado neste aspecto<sup>655</sup>, com metodologias exclusivistas.<sup>656</sup>

---

música erudita, a dança contemporânea, as danças africanas estilizadas, as belas artes e o teatro moderno” (Santos, 2006c: 7).

<sup>654</sup> Curiosamente, há um produto artístico de Dog Murras intitulado “Angolanidade”.

<sup>655</sup> “Mbânz'a Kôngo: Património da Humanidade” (adiante MbKPH) é na verdade uma visão que:

- (1) No plano cultural significa: (i) definir e reunir a “elite cultural” da região e criar um diálogo permanente com a “elite cultural nacional”, fomentado assim “cross-culture diversity” definidor das “novas nações/Estado-nação”. Ter estatística de quantos quadros da Cultura que existem e programar a sua distribuição perante os desafios; (ii) MbKPH precisa de técnicos na área, de uma Direcção da Cultura local e nacional competente, da capacidade académica enorme e desafiadora e, sobretudo, de uma “mainmise” sistemática e metrificada do Governo local; (iii) MbKPH significa fazer da cidade um “produto rentável” com o seu “branding” e todos os serviços turísticos possíveis.
- (2) No plano económico: (i) existem quatro potências na província do Zaire. A primeira é “Capital humano” que infelizmente é muito secundarizado e empobrecido pelo próprio governo local. A segunda é “minerais”: temos a exploração do gás, do petróleo, etc. É possível que haja outros. A terceira é “agricultura”. Desde a alta antiguidade a região favorece a agricultura, a força camponesa com uma vontade do trabalho “vital”. Porque não pensar na “indústria da agricultura”? A Quarta é “histórica”. MbKPH é um potencial suporte do turismo cultural, mas requer quadros de qualidade, instituições académicas produtivas, e o respeito pelo Homem a ser cultivado pelos programas inclusivos do governo local. Mbânz'a Kôngo não pertence apenas aos Angolanos. Se por um lado algumas repúblicas vizinhas estão ligadas, por outro existe uma herança humana enorme quer na Europa, quer nas Américas.

Em suma, o último Simpósio sobre a Cultura Nacional foi um instrumento estratégico de *kulturation*. Apesar do discurso orientador do Chefe de Estado ser nítido e fiel continuação da criação do Estado-nação a partir da Cultura<sup>657</sup>, as metodologias de operacionalização mostraram-se refilonas perante as propostas oriundas de ‘outros espaços sociais’, com ideias pré-estabelecidas que, grosso modo, explicavam o espírito discriminatório sobre algumas *identidades* individuais e regionais de Angola.

Como acabamos de ver, partindo de *Kulturation*, ainda existe largo desprezo para algumas ‘identidades culturais’ por parte da elite (que arquitecta as operações, o sistema funcional para construir o Estado-nação). Esta forma parcial leva-nos a concluir que Angola ainda está distante de ser considerado como Estado-nação. No discurso da proclamação da RPA (anexo #1), a palavra *nação* foi empregue uma única vez – na frase: “... Economia da Nação...” – e não pode ser por acaso. Mas o programa que o discurso apresentou, indica a ‘vontade’ de alcançar uma Nação (Estado-nação) onde serão incluídas todas as forças sociais e políticas.

### III. Nacionalismo angolano

Em vários estudos que consultamos, o nacionalismo angolano é precedido pelo proto-nacionalismo que, grosso modo, terá começado entre 1900 e 1914

- 
- (3) Politicamente: (i) definir a substância geopolítica da província (para a política externa de Angola), as forças sociais e seus líderes locais. Sendo Zaire uma província sensível (como as outras fronteiriças) e estratégica pela sua posição geoestratégica, a área política deverá: (a) ser coerentemente estruturada, competente academicamente e de grande criatividade e visão da nação/integridade territorial; (b) optar a “diplomacia” como fonte de actuação quer localmente, quer nas outras regiões setentrionais; (c) evitar os atropelos na sua actuação; (ii) mapear a “elite política” local, conhecer as capacidades e competência de cada integrante desta elite (independentemente das cores partidárias), medir e estruturar os problemas vigentes, para depois traçar o plano de acção.

<sup>656</sup> Foi classificado como Património Nacional, o “Centro Histórico de Mbânz’a Kôngo” em 2013, e tudo indicaria que se baseou nas nossas pesquisas recentes (Batsíkama, 2012). E o nosso nome foi olvidado.

<sup>657</sup> Entenda aqui a Cultura da forma que ele próprio prefere definir: “Entendo por Cultura a manifestação do conhecimento, da habitabilidade e da criatividade que caracteriza um indivíduo, um grupo, uma comunidade ou uma Nação, de que resulta a produção de bens materiais e imateriais, num determinado espaço e tempo”. Não se tratava apenas de “pura semântica”, tal como nos parece ter limitado o MiniCult. Tratava-se de uma base nocional para reconstruir Angola unida a partir da Cultura, Agentes Culturais, Produtos culturais, etc.

(Andrade, 1997; Amaral, 2000). A sua classificação é apresentada em duas dimensões: (i) espaço; (ii) tempo.

Em relação ao espaço, o proto-nacionalismo difere-se consoante é oriundo do meio rural ou do meio urbano. No meio rural fala-se, geralmente, de reacções anti-coloniais, ao passo que no meio urbano são reacções proto-nacionalistas. As diferenças situam-se nos objectivos: no rural, a administração colonial assinala várias rebeliões ou insurreições/guerras locais e regionais; são chefes tradicionais que lideram estas sublevações e que, além de simbolizar espaços geograficamente determinados, são iletrados e desconhecem a ‘acção colonizadora’, ao ponto de confundir o ‘branco colonizador’ do ‘branco angolano’. No meio urbana, as coisas são diferentes: são elites urbanas, aquelas educadas à maneira europeia (letradas) que criam associações (ou uniões, partidos, ou grémios ou ainda igrejas) e são multi-étnicas e multi-raciais. Todas elas buscam um ‘espaço’ maior, além dos limites tribais ou étnicos: Angola, por um lado. Por outro, elas pretendem alcançar toda a África, por perceberem as estratégias de combater à colonização. Partindo desta estrutura, alguns autores irão afirmar que o movimento nacionalista terá sido debitado pelos mestiços e brancos angolanos (luso-descendentes). Algumas respostas já foram dadas (Kandjimbo, 1997; 2012), de maneira que já não nos interessa lá voltar.<sup>658</sup>

Esta ideia (rural/urbano) de Mário Pinto de Andrade é, na verdade, interessante. Seu amigo, Ilídio do Amaral (Gourgel), publicou em 2000 uma merecida homenagem onde retoma as mesmas ideias (Amaral, 2000: 35-48). A nosso ver, ainda que concordássemos em linhas gerais sobre a dialéctica rural / urbano, que transitou no nacionalismo, e a percepção da angolanidade, interessa-nos rever alguns pontos.

As elites dos meios rurais nem sempre foram pessoas letradas. O caso mais conhecido é o do grande Mandume ya Ndemufayo que tinha formação europeia. Poderemos citar, também, o caso de Álvaro Mbuta Ntulantu (Tulante) ao Norte, e de alguns descendentes dos signatários dos tratados dos Lûnda a Leste.<sup>659</sup> Apesar disto, cada um reclamava o ‘seu’ país, que era totalmente diferente de Angola. “Na época

<sup>658</sup> O próprio Ilídio do Amaral confessa “que o tema dos nacionalismos africanos não é de abordagem fácil e, no estado actual dos conhecimentos, ainda é difícil qualquer tentativa de teorizar sobre a matéria” (Amaral, 2000: 35-36).

<sup>659</sup> Sakayala Mwali Sênge (Batsíkama, 2010:52) – que é neto de (Di)Suana Murunda, signatário do Tratado entre Portugal e a Corte de Mwata Yamvwa – explicou-nos que os seus pais (trata-se de pai biológico e dos irmãos do pai) eram todos letrados, e lutaram nas tentativas territorializadoras dos Portugueses nas ‘suas’ regiões lûnda entre 1913 1929.

[Angola] não passava de um território descontínuo, de fronteiras por definir” (Amaral, 2000:34). Outra coisa, talvez não menos importante, era a falta de assiduidade da elite rural: a negação do modelo europeu nos métodos de combater a colonização foi a partir de duas rupturas consecutivas. A primeira foi, antes de tudo, a ‘geografia natural’ dos meios; a segunda, a tipificação dos espaços sociais que emanavam destes meios. Esta descontinuidade deveu-se também pelo facto do ‘protonacionalismo rural’ estar distanciado da globalização, que sobremaneira favoreceu o protonacionalismo urbano.<sup>660</sup>

Em relação ao tempo, o protonacionalismo rural nos parece datar, entre 1896 e 1905, por um lado. E, também, entre 1908 e 1911:

- (1) Época pós-Tratados (1896-1905<sup>661</sup>): os Tratados constituíam a metodologia dos Portugueses instalar seu poder no futuro território de Angola (Anexos: Tratados). Mas registavam-se vários conflitos internos pelo incumprimento de alguns estipulados. Por outro, os insurrectos reclamavam a sua inclusão nos Tratados, o que resultou em vários Tratados num mesmo povo (de Chifuma para Simulambuko; ou ainda Mona Samba em relação aos outros Chefes Lûnda). Os descendentes dos signatários foram os primeiros a beneficiarem de formação (educação) europeia. E, por conseguinte, foram os garantes (na parte angolana) da observância das cláusulas. Durante a colonização demográfica, as primeiras resistências partiram dos ‘iluminados’ conselheiros<sup>662</sup> dos chefes tribais ou étnicas. A criação dos Distritos é assegurada pela criação dos postos militares (e civis, também) que, ao tentarem sujeitar as populações, enfrentarão repetidas rebeliões ou insurreições e, para alguns casos, a guerra.
- (2) Época das insurreições anti-coloniais 1908-1911<sup>663</sup>: a filosofia política da colonização portuguesa era discriminatória, por um lado. Por outro, era demasiada exploratória e pós-esclavagista com os serviços e o ‘trabalho indígena’. As guerras que levavam as tropas portuguesas para ocupar o interior de Angola e as resistências das populações pelas suas terras entravam

<sup>660</sup> Hoje, as coisas mudaram: nos kimbo (aldeias distantes da cidade) encontramos o sinal da Internet, o sinal de Televisão com vários pacotes e vive-se virtualmente a urbanidade nos meios rurais.

<sup>661</sup> 1896 é o ano em que foi criado o Posto Militar de Bongi, a Kibokolo, no Distrito do Congo. As caravanas comerciais Makela zo Zombo e Noki, chegam até Cabinda, já ampliada. Os resultados comerciais, no ano a seguir, foram benéficos para os cofres da Colonização. Em 1905, o Distrito da Huila consegue ligar todos os postos militares e civis com garantia de um comércio rentável com o litoral meridional (Benguela, Namibe e Cunene).

<sup>662</sup> A maioria deles integrava a catequese, ou terá passado pela ‘escola dominical’ das igrejas protestantes. Essa é a conclusão a que chegamos, ao analisar diferentes espólios arquivísticos em Angola (AHN, Biblioteca municipal de Luanda) e em Portugal (AHM, AHU, ANTT, etc.): ver a Bibliografia.

<sup>663</sup> Em 1908 foram registadas as insurreições em três cantos de Angola: Norte, Sul e Leste. As razões são as mesmas: re-apropriação das terras conquistadas pelas tropas portuguesas. Em 1911, de modo igual, registaram-se baixas, na parte das populações locais. Foi durante este ano que Portugal, passando a ser República, irá lançar algumas Reformas.

na sua quarta fase.<sup>664</sup> Nesta postura anti-colonial é, em grande parte, uma reacção imediata face às imposições económicas (na produção local, cuja mão-de-obra local era rentável e barata). Ou, também, uma ‘reconquista’ das populações indígenas da autonomia das suas terras (outrora conquistadas pelos portugueses que instalaram instituições administrativas e industriais).

Contudo, iremos aqui abordar o nacionalismo angolano moderno.

### **i. Definição e lexicográficos**

Tentaremos considerar as seguintes definições, em acréscimo daquilo que já abordamos na primeira parte deste trabalho:

- (a) “Sentimentos, esforços e princípios patrióticos”;
- (b) “Forma patriótica, especialmente marcada pela pretensão de ser superior em relação a outros países”;
- (c) “Luta para independência”.

Vamos partir do pressuposto que o nacionalismo seja o conjunto dessas três definições complementares. Vamos partir de três partidos que, grosso modo, são geralmente tidos como ‘nacionalistas’ em Angola, talvez por ter assinado os Acordos de Alvor: FNLA, MPLA e UNITA.<sup>665</sup> Em relação à primeira definição, UPA/FNLA, MPLA e UNITA parecem ter exibido seus sentimentos de forma convergente, e ter-se esforçado em seguir princípios nobres, ainda que divergissem consideravelmente.

- (1) UPA/FNLA estaria no início da ‘luta armada’ e dimensão territorial com maior eco – política e diplomaticamente significativo. Essa questão pode ser, de ponto de vista sociológico, definida de várias formas: (a) ódio/repugnância perante o colonizador/português, assimilando este geralmente ao branco pela tez; (b) inimizade/renúncia com colono/português (que alias é minimizado entre os europeus) se confundiu com a renúncia dos modos europeu a favor dos modos africanos como forma de exprimir seu ‘amor à pátria’;
- (2) MPLA estaria no início da ‘luta intelectual’, altamente clandestina, devido à sua composição organizacional. São: (a) pretos angolanos;

---

<sup>664</sup> A primeira fase foi no século XVI: ocupação portuguesa e intromissão nos assuntos públicos no Kôngo, no Ndôngo e Matâmba; a segunda fase foi no século XVII, com a derrota de Vit’a Nkanga, por um lado e a morte de mwêne Njing’a Mbandi, por outro lado; a terceira fase foi no século XVIII, “época das guerras angolanas”, intensificadas pelas exigências do rentável comércio negreiro.

<sup>665</sup> Na verdade, os partidos como FLEC, Ngwizako, Nto-Bako, etc. não exprimem o nacionalismo. Especialistas enquadrados em etno-nacionalismo, ou em regionalismo, ou ainda em nacionalismo xenófobo, pelo exclusivismo com que são denotados. Adiante expressaremos a nossa opinião sobre eles.



- (b) africanos; (c) luso-descendentes (ou euro-descendentes). E a forma que nasce, nessa África descolonizante, através de várias xenofobias, a sua resistência mantém-se tímida e tem pouca adesão do povo preto trabalhador/camponês. Este partido construiu o seu nacionalismo não pela renúncia da civilização portuguesa, mas pela sua simbiose, tendo em conta a sua própria composição populacional (brancos e pretos; europeus e africanos/angolanos).
- (3) UNITA surge na última fase. A sua luta é pluridimensional: (a) combate o colono e, depois, negocia com este último em detrimento de outras forças independentistas; (b) promove uma luta interna que irá ligar o povo local ao seu ‘nacionalismo’; (c) aceita os luso-descendentes, mas serão excluídos da liderança tendo em conta as políticas africanas da África subsaariana (*negritude*) naquela época. O seu nacionalismo pode ser considerado de renúncia e, simultaneamente, de aceitação à civilização oriental/ocidental.

Partindo desse ponto, notamos o seguinte: A UPA/FNLA lança (teoricamente) um ‘nacionalismo rizomático’<sup>666</sup> baseando-se nas raízes africanas na edificação do republicanismo local, por um lado com olhar americano e, por outro com olhar francês. O MPLA constrói-se a partir dum ‘marxismo científico’ (Gellner, 2009: xvi) que, rapidamente, ganhará um aspecto burguês pela sua elite, embora busque, teoricamente, as forças sociais existentes e suas dinâmicas, com um olhar russo/cubano; A UNITA lança sua luta primeiro contra os colonizadores portugueses (para beneficiar de credibilidade internacional), depois contra FNLA/MPLA em busca de hegemonia sobre a independência de Angola: seu olhar foi asiático/americano numa altura em que o mundo estava bipolarizado.<sup>667</sup>

Em relação ao segundo ponto da definição, eis o que consideramos:

- (1) A UPA/FNLA negou a monarquia kôngo, especialmente Holden Roberto, a favor de uma República de Angola. Contudo exaltou o modelo kôngo de ‘ser angolano’, em vez de uma leitura sociológica das dinâmicas sociais ocorridas em todos os constituintes do povo angolano. Se por um lado isso teria a ver com a geografia humana de onde nasceu a UPA/FNLA, por outro será pela lenta expansão política dessa organização nos outros cantos do país.

---

<sup>666</sup> Aquilo que René Pelissier chamou de etno-nacionalismo, por fundar-se, segundo ele e outros especialistas, no “espaço étnico”: Pelissier, 1975; Pelissier; Wheeler, 2010; Marcum, 1974; 1978; Bender, 2009.

<sup>667</sup> Fernando, 2012; Stocwell, 1979.

Com algum apadrinhamento do Congo/Kinsasa, afirma-se já nos princípios dos anos 60 do século XX. Embora ela surja com algum socialismo campestre, a aristocracia kongo parece dominar a liderança nessa formação política.

- (2) O MPLA que nasceu num panorama global angolano e ultramarino português, com Luanda e arredores como cenário natalício, irá ganhar rapidamente a característica Mbundu/mulato. Os seus intelectuais definem um angolano global (Mário Pinto Andrade; Costa de Andrade; Agostinho Neto), mas a burguesia caracteriza a liderança. A sua base social inicial era tímida, mas ganha certa consistência com Agostinho Neto, uma figura intelectual e que representava ‘melhor’ a causa (naquela época). Também nasceu numa altura em que a África francesa estava descolonizando-se e buscou seu auxílio no Congo/Brazzaville. A nova nomenclatura que nasceu nesta época em Luanda liderou.
- (3) A UNITA nasceu numa região onde há maior intercâmbio populacional (Planalto central) desde antes do século XVIII, região marcada pela abundância de mão-de-obra. Se por um lado era importante que do Sul surgisse uma força política (alternativa em relação aos dois primeiros), por outro era necessário que se rompesse o ‘servilismo umbundu’ aos *Kamundôngo*, os oriundos de Norte.<sup>668</sup> Mas como mostra a História, terá sido um processo difícil, por se encontrar num xadrez político complicado, quer nas relações com Zâmbia, quer com a Namíbia. Foi necessário estabelecer uma ‘vizinhança’ com a África do Sul, e assinar acordos com o próprio colono.

Partindo desse pressuposto, parece-nos nítido que a época e o local onde nascem esses movimentos influenciam, sobremaneira, a definição da luta de cada força política. UPA/FNLA, embora um modelo africano, será orquestrado como tribalista e como um “partido dos estrangeiros: zairenses”, sendo a sua lenta expansão a razão (e faltava meios). MPLA ainda que seu líder originasse duma família negra e respeitada localmente (kilâmba: chefe espiritual das terras), será duvidado pela postura africana da sua representatividade, ainda que a retórica política nutrisse alguma confiança (Valahu, 1966:99-102). A UNITA, que expressa um espécime africano, é tida como tribalista (embora alguns dos seus dirigentes originassem de

---

<sup>668</sup> Desde o fundador dos reinos Umbundu e oriundo de Norte, chamado genericamente Kamundôngo (porque veio do Norte/Ndôngo) e tinha o nome de linhagem de Katyavala Mbwila.

Norte<sup>669</sup>). Essa divisão terá sido acentuada pela tipificação/filosofia colonial, e ganhou consistência na definição estratégica da Guerra fria. Só que há um reparo: por um lado, o colonialismo reforçando ‘lutas tribalistas’ entre UPA/FNLA e MPLA (e mesmo com UNITA), a mesma colonização protegendo Jonas Savimbi ficando Agostinho Neto e Holden Roberto passado por serem os “terroristas mais procurados”. Por outro, a colusão de um regime racista com a UNITA (numa sociedade angolana multi-racial), ainda que possamos encontrar sua ‘razão’ circunstancial, dificilmente será hoje aprovada pela composição social angolana (que resulta das rupturas históricas vividas).<sup>670</sup>

No terceiro ponto da definição acima mencionada, importa salientar o seguinte:

- (1) UPA/FNLA. Enquanto organização política, expressou bem, em variados momentos e circunstâncias, o amor à sua terra/pátria, mas algumas atitudes passadas denigrem hoje a imagem do seu nacionalismo<sup>671</sup>;
- (2) MPLA. A sua luta anti-colonial tem tido pouco ecos, por ser, talvez, intelectual (Bittencourt, 1999), embora geralmente a sua composição social reduza, por si só, uma luta armada de grande dimensão;
- (3) UNITA. Quase ausente no tempo colonial, a sua luta é mais anti-neocolonialista, sendo o MPLA aqui a continuação da colonização. Ajudou a fomentar os alicerces da democracia em Angola (Muekalia, 2010).

Nessas três definições sobre o “nacionalismo”, deparamos com o seguinte:

- (1) Cada partido independentista possui uma identidade política peculiar que parece ser o resultado da sua existência e vicissitudes

---

<sup>669</sup> Ver o anexo: Documento #2-A

<sup>670</sup> Segundo alguns dos nossos informantes, Jonas Savimbi foi a Pretoria, África do Sul, em 9/10 de Novembro 1975, para acompanhar, possivelmente, o bombardeamento de Luanda (para que não fosse proclamada a independência do MPLA). G.J.J. Oosthuizen com que estivemos na University of Texas at Austin (29 de Março 2008), confidenciou-nos que a África do Sul tinha, pensa-se assim, armas nucleares e esperava testar já em 1974/1975. Aonde? Ele falou de Vastrap que se encontrava no deserto Kalahari. O presidente israelita Shimon Peres negou algum apoio aos Sul-africanos naquela altura. Agora a pergunta, por curiosidade, é porque no dia da independência Jonas Savimbi não esteve presente para honradamente proclamar a independência no Huambo? F. Liberman nos faz perceber a importância do poderio nuclear da África do Sul na região (2004:3-6), que poderia intimidar. Também, foi o coronel R.E. Horton que estabeleceu o panorama regional dessa possibilidade (Horton, 2000: 3-4).

<sup>671</sup> Existe uma corrente segundo a qual a UPA/FNLA massacrrou os colonos/brancos, e os Umbundu (e mesmo Kongo que não alinharam) nas ‘atrocidades’ de 15 de Março de 1961. É só uma questão de interpretação.

inerentes. Isto pluraliza o nacionalismo angolano, e ao mesmo tempo fragiliza-o na guerra fratricida (desde a luta pela hegemonia no nacionalismo angolano).

- (2) Os tempos aventaram os destinos destes partidos independentistas de forma diferente: FNLA deixará de ser uma força anticolonial temida, para se tornar em um partido político extremamente tímido; MPLA partirá de uma humilde organização impopular para um partido popular e estratégico na região; UNITA surge nas costas de FNLA/MPLA, e torna-se uma arma potencial pró-americana para tornar-se um partido retórico e popular.

Muito dos países africanos mal teriam iniciado a sua recente história (Dumont, 1969), por não terem resolvido os problemas internos nem terem superado as sequelas da escravatura, que semeou a sub-estima generalizada (Dumont, 1980). Angola não escapou a isto. O nacionalismo que pretendia definir Angola já se forjou com sérias deficiências internas e separatismos ideológicos. Não só a independência angolana terá ‘falhado’ por ser “filha legítima deste nacionalismo frágil e separatista”, mas também, o vício divisionista condicionou as atrocidades que irão se seguir depois das primeiras eleições em Angola.<sup>672</sup>

## ii. Ao longo do tempo

Como acabámos de ver, as noções e contextos que se atribui à palavra *nação* parecem ter condicionado pela tipificação do nacionalismo que o engendrou. Dependerá da forma como cada um irá defini-lo e aplicá-lo. Para sustentar esse condicionalismo, vamo-nos basear na teoria de Mircea Eliade sobre o ‘Centro’ (Eliade, 1969:24-30). O autor defende os “arquétipos e repetição”, obedecendo e modelando aquilo que ele denomina ‘Centro’. Os A símbolos deste ‘Centro’ são geralmente:

- a) Montanha sagrada;
- b) Templo ou palácio e por extensão toda a cidade sagrada;
- c) Axi Mundi considerado como ponto de encontro entre Terra, Céu e Inferno.

---

<sup>672</sup> Aconselhamos o trabalho de Eurico (s/d): *Experiência angolana e potenciais áreas de conflito pós-eleitorais*. Foi publicado pela IECA, em Luanda. Apesar de ter um estilo *narrativo de História*, as informações que fornecem são interessantes.

Essa disposição explica, fundamentalmente, o desenvolvimento nocional do termo *nação* (e a definição de nacionalidade em Angola) como base do proto-nacionalismo angolano. Embora venhamos a aprofundar nos pontos que se seguem, convém lançarmos aqui a estrutura à qual ela terá obedecido junto com o desenvolvimento de cada formação política angolana independentista.

Para as populações nórdicas de Angola, Mbânz'a Kôngo ainda era considerada como a 'montanha sagrada', "palácio do Ntôtil'a Kôngo" e "Kôngo dya Ngûnga" ou Zita dya Kôngo (*Axi Mundi*). Com as antecedenças do ABAKO (no Congo Democrático) que, entre outras razões, sustentavam a "reunificação da língua e seus falantes", a FNLA inspirar-se-á nos mesmos pressupostos para reunir um grande suporte de militância na causa de Angola. A FNLA desenvolveu-se nesse espaço geográfico, obedecendo à dinâmica que os substratos regionais ofereciam, o que lhe terá criado ligeiro mas sério problema na sua extensão da partido a nível nacional.

Para os colonizados angolanos em geral, a cidade de Luanda, que passou a ser o 'Palácio de todos', chegou a ser rivalizada pelas cidades de Benguela (República de Benguela) e Huambo (Nova Lisboa/Nova capital de Angola) por serem "grandes cidades"; isto é, cidades administrativas capazes de capitanear (ser capital) Angola inteira. A colonização portuguesa fez dessas cidades o centro artificial dum mundo (*nação*) criado por eles, comportando várias populações (*Axi Mundi*). O MPLA que se desenvolveu nessas zonas e na metrópole, e que conhecerá forçosamente uma evolução condicionada pela tipificação das regiões, ganhará a dimensão dum partido político angolano (de todas as populações), embora com elevados substratos regionais hegemónicos de Luanda. Será, aliás, por isso que Mabeko Tali não terá visto nessa organização política nenhuma propensão étnica na sua 'afirmação' política (Mabeko Tali, 2001-I:50). Mas quando este autor menciona Agostinho Neto como "a personalidade negra que o MPLA necessitava para enfrentar Holden Roberto" (Mabeko Tali, 2001-I:82), ele revela-nos algumas razões fundamentais *dessa personalidade* de Agostinho Neto perante Holden Roberto: (1) Holden Roberto foi tido como o 'homem forte' (sobretudo depois das ocorrências de 15 de Março) para a Libertação de Angola, pois a sua personalidade parecia mais notória ainda, quer na região quer no continente ou ainda no mundo: a sua família (Nekaka) era próxima da realeza kôngo e da prestigiosa família do rei do Kôngo. Por seu turno, Agostinho

Neto tinha já ganho – por mérito próprio – uma certa notoriedade pelas suas prisões, o que acabou por simbolizar a luta para Libertação, a sua poesia passou a iconizar a própria Libertação. Sobretudo, realçamos o facto de ele ter sido um preto de Kaxikane, assim como a sua mãe. Em relação a Adriano Sebastião, também natural de Ikôlo Bêngo, precisamente na aldeia de Kalomboloka (Kalumbu Ñlûka), os de Kaxikane são respeitados por serem os juizes<sup>673</sup>, ‘os do palácio’, e antropologicamente, seriam descendentes de Me-Zînga, quer dizer os Kilamba<sup>674</sup>. Isto é, Agostinho Neto, também era tido como um príncipe/Kilamba (Coelho, 1989:171-174) por naturalidade/família. Enquanto os dois primeiros tiveram mães professoras, o último teve um pai pastor. (2) Até aos anos 60, na região contida entre Luanda e Malanje, as populações ainda conservavam as suas tradições, mesmo por mais devotos assimilados que fossem. Sendo de Kaxicane no Icolo Bengo, sobretudo duma mãe professora, ao facto não podia faltar algumas implicações antropológicas<sup>675</sup> nas novas dinâmicas sociais que se verificavam já naquela altura. No mesmo período a questão do trono do Kôngo era debatido amplamente, até nas repúblicas vizinhas, o que indica a ainda importância das heranças históricas nos espaços onde estavam a surgir os líderes nacionalistas.

Para as populações do Sul terão existido várias montanhas sagradas repartidas em várias províncias, nomeadamente em Benguela, Huambo, Bié e de Huila (região alta). Mbayi Ñlûndu ao lado de Ñlûndu’ O’Mbâli são, na verdade, montanhas sagradas que evocam o palácio antigo das múltiplas origens das populações meridionais. A UNITA terá decidido estabelecer o ‘quartel-general’ nessa zona por essa razão, entre outras, e conhecerá uma evolução proporcionada pelas realidades sociais, culturais... dessa zona e seu *entourage*. Contrariamente alguns percebem

---

<sup>673</sup> Embora numa outra ordem de ideia, podemos citar Chico Adão sobre: Kaxicane. No seu texto intitulado *Angola... ontem!!!*, Chico Adão escreve: “Da sanzala de *Kaxicane*: João de Almeida, solicitador, leitor, advogado, requerimentista, defensor e acusador público, contabilista, homem de fina palavra, aquele que conheceu a dama na referida escola e desposou a Mary da Silva Feijó e é pai dos manos Domingos, Júlio e Manuel Feijó de Almeida; *Adão Francisco de Almeida*, enfermeiro, pai, de entre outros, do kota Pedrito, da kota Deolinda Rodrigues e do kota Roberto de Almeida” (Chicoadão, 2007: 43).

<sup>674</sup> Nessa região nota-se a importação populacional de alguns africanos, Cabo-Verde, São-Tomé principalmente. De acordo com as nossas recolhas, Kaxikane era uma das aldeias dos Ambûndu: aliás, os seus aldeões têm duas notoriedades: (a) expressar *bem* a língua portuguesa (assimilado); (b) a presença de *kimbûndu* (sua língua patrimonial) quer na construção das frases, tanto como no recurso de algumas palavras. Os Cabo-verdianos e São-Tomenses não tinham essa notoriedade.

<sup>675</sup> Os de Ikolo são considerados como os donos das terras que vão da bacia média de Lukala até Malange, inclusive as populações de Kissama. Nota-se, também, o mesmo com a região da bacia meridional do rio Bengo.

nisso algum empecilho na expansão política a nível nacional; é notório esse facto na sustentabilidade, lançamento e credibilidade desse movimento pela popularidade que, por esta via, encontrara. Esse visual ainda vigora de certa forma até recentemente.

Como vemos ao longo do nosso trabalho, o desenvolvimento do nacionalismo angolano (antigo/moderno) obedeceu sistematicamente a essa estrutura eliadiana (Eliade, 1969:17), de maneira que mesmo a sua inserção nas arenas internacionais ou a intenção internacional nos apoios pela causa angolana, obedecerá funcionalmente a essa estrutura já traçada pela maneira como Angola foi *descoberta*, colonizada (colonização demográfica, económica, etc.) e ‘independentizada’.

Pois, o ‘centro’ indica a *razão* de nacionalismo. Contudo, e voltando ao *nacio* que sequeencie *nacionalismo*, permitimo-nos salientar que este ‘centro eliadiano’ define-se como a ‘mãe simbólica’ (NATIO) daqueles que possuem laços culturais, religiosos, sociais, económicos, políticos e de afiliação. Para os Ambundu, Còkwe, Kôngo e Umbundu, antes da chegada dos europeus, a cidadania/nacionalidade era natural/família e nunca seria adquirida.<sup>676</sup> É nesse fundamento em que o proto-nacionalismo da FNLA/UNITA se irá basear nas primeiras instâncias. Razão pela qual Mbayi Nlundu e Mbânza-Kôngo são tidas como nobres ‘razões que, embora de forma indirecta, subsidiam fortemente o nacionalismo moderno. De igual modo, Luanda também já era considerada, a nível internacional ou no espírito da colonização, o *axi Mundi* dos Angolanos em geral.

### iii. Teorizando

Como acabámos de ver, a palavra *nação*, que nocionalmente proporciona o *nacionalismo*, levantaria sérias contradições se fosse considerada em ‘lato senso’. Se a *nação* significa uma sociedade onde todos se identificam cultural, linguística e comportamentalmente, o *nacionalismo* traduz-se pela dimensão pragmática dos valores defendidos: implica, portanto, que o nacionalismo crie o tipo de país/nação. O MPLA defenderá a *nação* consoante o seu mundo ‘ilimitado’, pois incorpora o ‘nacionalismo branco’ (Pimenta, 2008) que para os outros partidos independentistas,

<sup>676</sup> Quando se instalava um estrangeiro..., atribuíam-se-lhe um espaço (terreno) para viver, embora nunca lhe fosse reconhecida a nacionalidade/cidadania. Do mesmo modo, a terra atribuída era apenas um “empréstimo de longa duração” que poderia, a qualquer momento, ser retomada pelos “verdadeiros” cidadãos ou nacionais, caso se apresentasse a questão de exiguidade de espaço. A natalidade dos filhos destes não implica a aquisição de uma linhagem, logo não eram considerados “autóctones”.

senão toda África, não faria muito sentido. Contudo, a ideia partirá de Luanda e importância histórica desta como símbolo de *Axi Mundi* (de todos colonizados e luso-descendentes) de todos angolanos. A FNLA apresentará um nacionalismo forçosamente ligado a versão alemã, o que a leva a “negar” qualquer *nacionalismo branco* como ferramenta da criação do país/nação. Quer dizer *mindele*<sup>677</sup> é retomado aqui no sentido intrínseco: inimigos/invasores (Batsíkama, 1970:84) ainda indignavam o sub-comportamento social Angola/kongo. A UNITA que se fundamenta teoricamente na coesão dos nacionalismos (branco/negro) serve-se das regiões habitadas pelas populações umbundu para lançar não só a credibilidade (nos princípios da sua luta) do seu movimento, mas sobretudo insere uma nova noção interessante: “Independência Total” de Angola. Como se pode notar, a teoria de Micrea Eliade continua a ser funcional.

Essa disposição terá levado Patrick Chabal<sup>678</sup>, René Pélissier, Douglas Wheeler entre outros especialistas, a tipificar o *nacionalismo angolano* em:

- 1) Modernista: por caracterizar-se por uma visão universalista, influenciado pelas ideologias europeias e em sintonia com as correntes políticas opostas ao regime colonial português. Cita-se aqui MPLA como exemplo. Como veremos (capítulo IV), achamos tratar-se de *nacionalismo apriorístico*.
- 2) Tradicionalista: profundamente ligado às realidades sócio-políticas – existentes ou imaginárias – puramente negro-africanas, com intuito da recuperação das tradições africanas. Exemplo: FNLA, UNITA. Tratar-se-á aqui do nacionalismo rizomático.
- 3) Etno-nacionalismo: fundado na base da etnia, e englobaria todos os movimentos interessados na ‘balcanização’ de Angola, a ponto de colocar em causa a continuação das fronteiras traçadas pelo colonialismo. Exemplo: FLEC. Não trataremos disto aqui, contudo reenviamos aos anexos: Tratado #B/1-2.

Essa tipificação responde a diversos sentidos da *nação* cujo seu alastramento já foi aqui comentado (logo no início deste subcapítulo). Com o MPLA, Patrick Chabal colocaria o sentido historicista hegeliano<sup>679</sup> em paralelo. As condições pelas

<sup>677</sup> *Mindele* é a expressão local (kimbundu, kikongo, umbundu) que se refere aos *brancos* (no plural). *Mundele*, ou *hundela* é o seu singular. Mas ele significava “espíritos malvados” em 1491-1706.

<sup>678</sup> F. Pimenta irá retomar esta classificação na sua Tese de Doutorado (*apud* Pimenta, 2008:49).

<sup>679</sup> No seu texto *Die Verfassung Deutschlands*, datado de 1802, Hegel não reconhece a Alemanha como *Staatvolks*, empregando já o sentido da *nação*, Estado Moderno que terá nascido com a Revolução Francesa. De realçar que F. Hegel foi fundamentalmente motivado com essa revolução na qual ele terá visto o começo da “nação moderna” (Estado moderno).



quais nasceu o MPLA determinam a sua tipificação, mas seria errónea chamar o seu nacionalismo de ‘modernista’, quando na verdade, varias acções reivindicadas pelo MPLA expõe um tradicionalismo autêntico: 4 de Fevereiro por exemplo (Mateus; Mateus, 2010). Por seu turno, a FNLA e a UNITA são tipificados como tradicionalistas. Nessa altura a UNITA estava em *relativa sintonia* não apenas com a esquerda oposicionista ao regime português (fascista), mas com as correntes colaterais, como a China comunista. Em relação à FNLA, importa mencionar relações americanas transitadas na República do Zaire mobutista. Acontece, também, que o nacionalismo tradicionalista e o etno-nacionalismo apresentam a mesma confusão definicional e contextual. Para John Marcum, por exemplo, Ntobako e Ngwizako, que são exemplos de “etno-nacionalismo”, tipificavam-se convergentemente com FNLA republicana, embora centralizados em sequelas tribalistas. A negação de Holden Roberto em relação à continuação da monarquia kongo seria um contra-argumento curioso por considerar.

A tipificação de Patrick Chabal nos interessa por nos revelar dois aspectos fundamentais: (1) MPLA concebia a *nação* como uma comunidade de indivíduos que pelo ‘imprevisto histórico’ partilharam um mesmo passado (embora divergente) num território criado por eles, de maneira que perspectivam um mesmo futuro (independência e pós-independência reconciliadora). Infelizmente o autor não definiu bem a questão de *nacionalidade*<sup>680</sup> para compreender as dinâmicas do nacionalismo angolano. Contudo o nacionalismo do MPLA deve ser visto em conjunto, em relação com a compreensão de ‘nacionalidade/cidadania’, como é definida na sua região evolutiva (Luanda), que foi/é um símbolo globalizante de toda Angola (dado que era cidade-capital da Província Ultramarina de Angola). Logo, o “nacionalismo seria um sentimento na defesa/favor dos elementos identificadores dessa nação/Luanda” (sem discriminação), sobretudo quando precede um sistema colonial opressor. (2) FNLA e UNITA inspiram-se nas suas ‘histórias locais’<sup>681</sup> (suas raízes: *nacionalismo rizomático*), pois se não partissem disso a sua formação teria sido provavelmente fraca, tendo em conta a linha ideológica e as características das populações que viram

<sup>680</sup> Acautelamos isto no capítulo anterior deste trabalho.

<sup>681</sup> Preferimos chamá-las ‘histórias locais’, e evitar etnohistória, que neste contexto seria ambígua. Trata-se, *a priori*, das histórias do reino do Kôngo para FNLA e dos reinos Umbundu para UNITA. Prova disso é que, para a FNLA, somente de Mbânz’a Kôngo podia sair líder partidário; já para a UNITA, proclamou-se Mbayi Lûndu no Huambo como “Quartier Général”, fazendo alusão ao simbolismo de Axi Mundi da antiga capital dos reinos Umbundu (Eliade, 1969).

nascer esses movimentos: essa atitude justificava, em relação à antecedente, a militância nacionalista angolana perante o sistema colonial. Realçamos que a FNLA (UPNA/ALIAZO) começou como dois movimentos culturais paralelos com grande relevância para a história das linhagens. A popularidade de Jonas Savimbi confundia-se com o seu amplo conhecimento linguístico ‘nacional’ (umbundu), pela nomenclatura local e pela umbândunidade<sup>682</sup> dos seus primeiros savimbistas. Como veremos adiante, esses dois pontos podem ser considerados como duas possibilidades de compreender o nacionalismo angolano, tais como se desenvolveram ao longo do tempo e espaço.

Voltamos, portanto, à *nação*. O nosso propósito é procurarmos compreender a teorização do nacionalismo angolano. Do ponto de vista antropológico, a nação ganharia um conceito fundamentalmente modernista: em vez de a *nação* depender da sua ascendência, ela seria criada: buscar/conquistar e defender os ideais comuns (Maliska, 2005:122-124; 128-130). Os ‘ideais comuns’ passariam a ser *natio* (mãe de nascimento), por um lado. Por outro lado, a composição das ‘novas nações’ africanas, oriunda das resoluções da Conferência de Berlim, ganharia uma convergência entre a concepção europeia e a africana. Um Lûnda que já não era cidadão do império Lûnda (Angola/Zâmbia), isto é, juridicamente, será forçado a compreender as circunstâncias (uma violência psicossociológica) e ser, a partir dessa altura, ou angolano ou ainda zambiano, pois jamais um Lûnda seria ora angolano ora zambiano simultaneamente. Veremos adiante como isso influenciou, sobremaneira, a crise de identidade nos Kôngo/luandenses e Umbundu/luandenses do MPLA (na angolanidade apriorística). Se durante o tempo colonial não se podia violar as fronteiras, a história não terá mudado depois da independência. Fortificou-se mais ainda. Razão pela qual os propósitos da ACTAR<sup>683</sup> serão diluídos pela eficácia constitucional colonial que dividia, por um lado, os Cômbe de Angola em relação aos da Zâmbia (Rodésia), ou, por outro lado, os programas coloniais limitavam-se às novas “fronteiras”. *Ipso facto*, o procedimento de *nacionalismo* terá mudado também: o exemplo de Mandume é fundamental. Não permitindo que o ‘seu país’ fosse invadido e dividido pelo sistema colonial, ele militou contra os Portugueses e Ingleses, a ponto de assinar convénios

<sup>682</sup> Queremos dizer com isso a pertença cultural dos primeiros quadros que irão formar a UNITA: Umbundu ou muito próximo deste.

<sup>683</sup> Aliança dos Tshokwe de Angola, Congo e Rodésia/Zâmbia

com os Alemães. Depois da sua morte (1914), quer Angola quer a Namíbia desenvolveram lutas paralelas (com colonizadores diferentes). Partindo da concepção do seu mundo/cosmogonia, Mandume (Hayes, 1993) não poderia perceber as novas “identidades/cidadanias”: será justamente este proto-nacionalismo kwanyama que será considerado como ‘tradicionalista’. Talvez seja uma questão de quem escreve, de quem qualifica sem respeitar, porém, o ‘nomeado’ (Hell; Duchene, 2007). De forma geral, seriam também as exigências da ‘ordem mundial’ (Conferência de Berlim) com novas dinâmicas (Bayly, 2007). O que é nacionalismo tradicional ou etno-nacionalismo constitui a percepção europeia<sup>684</sup>, mas não reflecte exactamente o que os ‘nomeados’ expõem nos seus programas; programas estes que negam as imposições da Conferência de Berlim, e buscam reconstruir a sua cosmogonia (Barth, 1987) e definir suas políticas.

Essa situação de transnacionalidade coloca os africanos em sérias dificuldades (a exemplo da Europa, que hoje trabalha na União europeia): a comuna de Mpângu no antigo e nostálgico reino do Kôngo foi dividida entre a Angola e Congo/Kinsasa. Pela mesma lógica, uma mesma família foi dividida em duas cidadanias. Entre Angola e Namíbia, os Ondonga, os Kwanyama... ainda não se adaptaram às fronteiras impostas. Para a FNLA, o seu nacionalismo era transnacional, e por conseguinte não se adequava às normas legais de Angola. No caso da UNITA, durante a sua ocupação do Kwandu-Kubangu o ‘aspecto transnacional’ das populações facilitou a mobilidade das tropas, o que depois da independência da Namíbia era necessário por fim. Razão? O nacionalismo destes partidos independentistas formulou-se na base de *Axi mundi*.

#### iv. **Identidade nacional e nacionalismo.**

Anthony Smith escreveu um artigo interessante sobre “National Identity and the Idea of European unity”, onde avança a “multiplicity of cultural identities, both now and in the past” (Smith, 1992: 60). A forma que este autor reparte as dimensões

---

<sup>684</sup> Podemos perceber estas ambivalências em alguns autores bons, e citamos aqui os principais: Belchior, 1951; Balandier, 1947; Alcandre, 1954; Allier, 1927; 1929. Interessantes ainda são as correspondências entre Tempels e Hulstaert, que François Bontinck publicou (1985). Existem muitos outros livros: Burns, 1949; Goody, 1977. Alguns clássicos neste aspecto são: Levi-Bruhl, 1974 ; Levi-Strauss, 1969 ; Boas, 1938[1911], Malinowski, 1926.

daquilo que chama “conceptions of our nationhood” é interessante<sup>685</sup>, e verifica-se na realidade angolana. Josep Llobera apresenta-nos, sobre a identidade nacional, uma proposta que geralmente é retomada por vários estudiosos (Llobera, 1999):

- a) “The physical body (which includes skin colour, size, type of hair and facial traits);
- b) The person’s name (an individual name, a family name and a group name);
- c) The language one learns first to speak and with which one discovers the world;
- d) The religion one is indoctrinated into;
- e) The history and origins of the group one is born into;
- f) One’s nationality, or ethnic affiliation; g) The geography of the place of birth;
- g) The culture that one inherits”.

Mas, é a relação entre os ganhos e os feitos do nacionalismo com a ‘Identidade nacional’ (sintetizada em sete tópicos significativos, acima mencionados) que nos interessa aqui focar. Sobre isto, importa começar com um artigo de Manuel Jorge (2006). Este autor dedicou algumas reflexões a Angola, que nos interessam tratar aqui, começando pela definição que ele dá ao nacionalismo:

O nacionalismo é a expressão da luta de uma nação para obter o reconhecimento da sua Identidade Nacional, o que supõe a existência de um substrato cultural comum, a afirmação de valores e interesses gerais, em detrimento dos interesses particulares (Jorge, 2006:3).

Comecemos por sublinhar os pontos fulcrais do nosso interesse:

- 1) “Uma” nação [deve] obter o reconhecimento da “sua” identidade nacional;
- 2) “Afirmação de valores e interesses gerais, em detrimento dos interesses particulares”;
- 3) Um substrato cultural comum.

Convém sublinhar que se falaria da ‘identidade’<sup>686</sup> somente entre vários constituintes de diversas naturezas: *‘idem jûris’*, por exemplo, para implicar o ‘mesmo Direito’ entre diferentes e diversos constituintes com costumes diferentes.

---

<sup>685</sup> “(i) the territorial boundedness of separate cultural populations in their own homeland; (ii) the shared nature of myths of origin and historical memories of communities; (iii) the common bond of mass, standardized culture; (iv) a common territorial division of labour, with mobility for all member and ownership of resources by all members in the homeland; (v) the possession by all members of unified system of common legal rights and duties under common laws and institutions” (Smith, 1992: 60).

<sup>686</sup> Identidade: do latim “aedem” ou “idem”, significa “mesmo caminho”, falando de constituintes diferentes. Aconselhamos aqui a seguinte bibliografia para acompanhar o nosso pensamento: Goffman, 1988; Giddens, 1994; Campelo, 1998; Kanneth, 1998.

Hoje a identidade já pode ser ‘subjectiva’<sup>687</sup> e ‘comunitária’<sup>688</sup>; logo a sua construção<sup>689</sup> é importante na percepção do comportamento colectivo em determinadas zonas e épocas (partindo de dados demográficos cruzados).

De modo geral, o nacionalismo angolano pretende fundamentar-se na “identidade nacional do angolano”. Mas esta equação necessita, porém, de uma prévia resposta a uma série de perguntas fundamentais: O que era Angola? Quais são as populações constituintes de Angola? Quais são os elementos do seu substrato cultural comum que definem o ‘nacional angolano’? Por aquilo que precede, o leitor poderá notar que a essas perguntas, cada formação política supracitada (FLEC, FNLA, MPLA, UNITA, NGWIZAKO, NTOBAKO) responderá a cada uma delas de maneira distinta. O que é normal. Isso, entretanto, não deverá constituir algum problema quando se sabe que os critérios que definem o nacional angolano são simultaneamente heranças portuguesas (judaicas/cristãs) e étnicas (patrimoniais). O problema de ‘identidade’ que é local/global ao mesmo tempo, passa por ser étnica/nacional a partidária/nacional.<sup>690</sup>

Tendo em conta o discurso colonialista sobre a composição social de Angola (Serrano, 2009:121)<sup>691</sup>, interessa-nos procurar saber o que era Angola para o nacionalismo angolano? A forma como nasceu esse nacionalismo plural, bem como o percurso que conheceu, não terá concebido alguma teoria eficaz para contrapor esse discurso (tido como) colonialista, ainda que angolanos fossem *nações étnicas* (Neto, 1997:328, 334-335). A *angolanidade*, que acompanha a reflexão da unificação/totalização, não dispunha ainda de instrumentos operacionais, nem sequer

<sup>687</sup> Alguém assumir alguma identidade que obedece à sua convicção, independentemente da identidade que os “Outros” lhe atribuem.

<sup>688</sup> Geralmente associa-se o ‘Eu’ com o seu espaço cultural, geográfico e linguístico para lhe atribuir uma ‘identidade’ que é, *a priori*, comunitária. Essa pode entrar em contraste com a ‘identidade subjectiva’ que por um ou vários motivos o ‘Eu’ se atribui a si próprio.

<sup>689</sup> Appiah, 2010; Barth, 1969; Agualusa, 2007; Perreira, 2010; Giddens, 1994.

<sup>690</sup> Um bom exemplo é o relatório de François Gaulme (2000): com a democratização de África, a etnicidade primitiva foi retomada pela etnicidade partidária, mas com uma larga ignorância histórica. Assistia-se na África central (e Angola, inclusive) a guerras parricidas. Os Ambundu e os Kôngo ou Ambundu e Umbundu... mataram-se, depois das eleições de 1991/1992, parecer ser um bom exemplo da guerra parricida em 1991/1992.

<sup>691</sup> 1) grupo congus; 2) grupo Ambundu; 3) grupo Lunda-Côkwe; 4) grupo Luba; 5) grupo Ovimbundu; 6) grupo Ngangela; 7) grupo Herero; grupo Nyaneka-Nkumbe; 8) grupo Ambo; 9) grupo Xindonga; 10) povo ditos não-Bantu<sup>691</sup>. Essa subdivisão fracciona-se em sub-grupos: são 14 subgrupos Congus; 14 subgrupos Ambundu; 6 subgrupos Lunda-Côkwe; 14 subgrupos Ovimbundu; 12 subgrupos Ngangela; 11 subgrupos Nyaneka/Nkumbi; 6 subgrupos Herero; 5 subgrupos Ambos; 5 subgrupos Xindonga e 3 subgrupos não-zimbabueanos (não-bantu). No total, são cerca de 93 subgrupos étnicos angolanos. De outra forma, Angola seria um conjunto de micro-Estados num Estado.

de dispositivos epistemológicos funcionais dado que a sedução intelectual do luso-tropicalismo teve repercussões em Angola<sup>692</sup>. Mesmo quando o MPLA assumiu a governação do país, tendo a FNLA e a UNITA assumido o poder em algumas ‘zonas’ ou ‘regiões nacionalistas’, estes não terão lançado ‘pressupostos’ de socialização para contrapor o dito *discurso da desunião*, ajudando assim o enraizamento desse discurso colonialista adaptado às novas realidades<sup>693</sup>. A Faculdade de Ciências Sociais<sup>694</sup> abriu as suas portas há menos de dez anos em Angola numa das universidades públicas (UAN). A certa altura, a *angolanidade* poderia significar os ‘estudos angolanos’, aparentemente limitados à literatura. Necessitava-se, talvez, duma história sistematicamente escrita sobre a Literatura Angolana (e não só da língua portuguesa, mas incluindo a Oralitura) para que esta Angolanidade (Estudos angolanos) propusesse ‘novas vias da nação angolana’.<sup>695</sup> Precisava-se de estudos comparativos antropológicos, políticos, económicos, etc. O vazio perpetuou-se durante muito tempo.

Mas recuemos um pouco no tempo para ver como as formações políticas definiam: (a) Angola, (b) o seu povo, (c) sua cultura nacional.

- 1) FNLA: naquela altura que existia a UPA separada do PDA, cada um tinha a sua noção daquilo que era Angola e o seu povo. Para a UPA, Angola começou por limitar-se às regiões situadas a Norte, precisamente aquelas que terão sido antigos espaços do reino do Kôngo, eis porque o partido começou por delimitar-se a Norte do país, a UPNA. Na teoria, PDA explicava uma Angola abrangente, mas nas suas populações os brancos foram relativamente minimizadas, e as populações !Kung (Khoe Khoe e San, adiante Khoisan) quase omitidas. Na formação da FNLA, por questões que apurámos anteriormente, os brancos angolanos foram silenciados entre as populações angolanas tanto como as populações Khoisan. Aliás, a linha ideológica da FNLA estava mais próximo da negritude do que no luso-tropicalismo ou angolanidade apriorística.<sup>696</sup>

<sup>692</sup> As ferramentas como revistas “*Presence Africaine*” não pareciam verter-se directamente para Angola, ou contra a colonização portuguesa. Tratava de várias África, de Norte ao Sul, de Leste a Oeste numa distribuição geográfica menos integradora (em relação as partes).

<sup>693</sup> O discurso sobre ETNIA (no sentido pejorativo e separatista/tribalista) não cessou embora Agostinho Neto tenha lançado a política de “De Cabinda ao Kunene, uma só nação e um só Estado”.

<sup>694</sup> Até 2010 a Faculdade de Letras e Ciências Sociais estavam unificadas, sendo hoje subdivididas na Universidade Agostinho Neto. Na primeira foi nomeada a linguista Amélia Mingas como Decano e, na Faculdade de Ciências Sociais foi Victor Kajibanga.

<sup>695</sup> É assim que interpretamos as obras valiosas do José Venâncio: 1992a;1992b; 1993; 1996.

<sup>696</sup> Aliás os bureau de representação política (Comité ou Direção provincial) deste partido não existiam no Sul quando em 1992 começou com as eleições. Chegamos a encontrar alguns – no Cunene, por

- 2) MPLA. Há, no seio deste partido, três principais linhas de pensamento para as perguntas acima enumeradas. Em Agosto de 1968, presume-se que o MPLA terá elaborado material para a *formação popular*, onde encontrámos algumas perguntas interessantes que explicitam uma das épocas desse partido. A pergunta nº4<sup>697</sup>, por exemplo, cuja resposta nega categoricamente a ‘identidade nacional’ aos ‘brancos’, e tenta ressaltar alguma adesão à sub-cidadania já na pergunta nº35<sup>698</sup>. Mabeko Tali apresenta-nos uma carta aberta dos brancos angolanos nas recomendações e resoluções do 1º Congresso do MPLA, com propostas de nacionalidade. A Angolanidade, que será lançada e pormenorizadamente estudada pelo MPLA<sup>699</sup>, apresentava dois aspectos: cultural e político. A versão política do MPLA parecia utópica<sup>700</sup>: culturalmente, a população maioritariamente preta ainda não estava suficientemente educada em compreender dirigentes luso-descendentes, e a certa altura, estes últimos tiveram dificuldades sérias no seio do MPLA (Mateus & Mateus, 2011:172-174)<sup>701</sup>.
- 3) UNITA: numa carta em umbundu, Jonas Savimbi sublinhava, e com a ‘sua’ razão<sup>702</sup> da época, o seguinte: “Omanu uva kuesanda ndeci Watava pamue Estêvão Isaac kau ka vatamboli momo ovo va yongola oku landisa ofeka kolomulatu kuonda kovindeleyi”. Traduz-se: “[Quanto] as pessoas

---

exemplo – mas abandonados. Às vezes, representantes provinciais nos recebiam nas suas respectivas residências por falta de espaço.

<sup>697</sup> “Quem são os angolanos ou então os africanos que vivem em Angola?” A resposta: “Os angolanos ou então os africanos habitantes de Angola são os pretos e os mestiços nascidos em Angola” (IANTT, PIDE, Delegação de Angola, nº. inst. 9089, pasta #1, folha nº588). Como se pode notar, estão excluídos os brancos angolanos. Na opinião de Marcelo Bittencourt que também citou essa passagem no seu trabalho para doutoramento, ele faz notar: “é preciso ressaltar que a escolha desse documento se prende ao facto de ele ser sido produzido pela 1ª Região (político-militar) do MPLA, por grupos guerrilheiros que estavam isolados da direcção do movimento e instalados numa área que sofrera as duras consequências do início da luta, em 1961. O contexto do isolamento e repressão actuária de forma decisiva na escolha do factor racial como elemento explicativo do fenómeno colonial e, mais do que isso, mobilizador, ainda que as alianças do próprio movimento obrigassem a matizar a discussão. De qualquer forma a mobilização a partir da raça estaria em nítida oposição às declarações oficiais do MPLA e ao que estava ocorrendo no Leste, onde nesse mesmo ano de 1968, registava-se a chegada de militantes brancos ao movimento” (Bintecourt II, 2009: 67).

<sup>698</sup> “Então todos brancos não são maus? Não, todos os brancos não são maus, assim como todos os pretos não são bons. Por exemplo, os brancos que são contra a opressão e exploração são nossos amigos. Portanto são bons. Exemplo: os soviéticos, os cubanos, etc., são. Enquanto UPA (União de Povo de Angola), Holden Roberto é preto, mas é nosso inimigo, ou seja, do povo de Angola” (IANTT, PIDE, Delegação de Angola, nt 9089, pasta #1, folha nº592). Como veremos mais tarde, as fracções estruturais dos partidos políticos alicerçavam o fraccionismo do nacionalismo angolano.

<sup>699</sup> Mário de Pinto de Andrade particularmente.

<sup>700</sup> Ver Pepetela, *A Geração Utópica*, Nzila, Luanda.

<sup>701</sup> Conta-se aqui a história do professor universitário Carlos Ervedosa – amigo do Agostinho Neto e simpatizante do MPLA – que, depois das atrocidades de Fevereiro e Março de 1961, viu-se traído pela sua “cor”: branco. Eis o que ele escreve: “Olhava à minha volta e sentia que me faltava a tribo, a segurança, a tranquilidade” (Mateus & Mateus, 2011:173).

<sup>702</sup> Utilizamos a expressão ‘sua’ razão no sentido *etoniano* (razão tolerante: pode se compreender os parâmetros lógicos que lhe leva a considerar tal postura como correcta (circunstancialmente), admitindo a existência de outras ‘razões’ logicamente fundadas.

falsas, como Estêvão Isaac, não imitem, porque querem vender a terra aos *mulatos* e aos *brancos*”<sup>703</sup>. Na visita de Agostinho Neto a Lusaka em 1967, Jonas Savimbi chegou a afirmar que o MPLA “é formado por brancos portugueses e africanos assimilados e que não defende os interesses do povo angolano, nem luta pela ‘independência’ de Angola”<sup>704</sup>. Estes dois testemunhos podem levar a pensar que o *branco* não é (ou não poder ser) angolano de origem. Em relação à UPA/FNLA, o líder da UNITA avançava que este partido era tribalista, pró-americano, ... isto é, as mesmas razões que o levaram a desvincular-se desse movimento ou partido. Mas levanta uma questão interessante que é característica da sua *negritude*: em 6 de Junho de 1967, avançava uma tese segundo a qual era “impossível libertar Angola a partir do exílio”; “Os velhos grupos nacionalistas utilizam 85 por cento do seu orçamento no estrangeiro e têm perdido o contacto com a população”<sup>705</sup>. Pode-se compreender, porém, que a UNITA, concentrada nos ‘autóctones’, aparenta dar primazia aos do Sul<sup>706</sup>, segundo lugar ao resto dos angolanos e um lugar anónimo aos mulatos e os brancos, que ora eram excluídos, mas rara ou timidamente aceites.

- 4) FLEC: Em princípio, esta Frente congregava três partidos, nomeadamente “MLEC”<sup>707</sup>, “CAUNC”<sup>708</sup> e “ALIAMA” na sua proclamação, depois do congresso em 2 de Agosto de 1963, com patrocínio do presidente do Congo-Brazzaville, Fulbert Youlou. Ainda assim, as associações políticas se multiplicavam de tal modo que os dirigentes duma eram os mesmos de outra: CRC<sup>709</sup>, FLAC<sup>710</sup>, FLNCA<sup>711</sup>, FLC<sup>712</sup>, UREC<sup>713</sup>, MPLC<sup>714</sup>, etc.

<sup>703</sup> PIDE/DGS, “Jonas S.M. Savimbi”, proc. N.º19603, unidade de instalação n.º7843, folha 534.

<sup>704</sup> PIDE/DGS, Comité Revolucionário de Cabinda, proc. N.º. 203/66, u.i., n.º. 3518, folha 27.

<sup>705</sup> A versão original é: “IL EST IMPOSSIBLE LIBERER L’ANGOLA DEPUIS L’EXIL”. « Les vieux groupes nationalistes utilisent 85 pour cent de leur budget à l’étranger et ils ont perdu le contact avec la population » (PIDE/DGS, “Jonas S.M. Savimbi”, proc. N.º19603, unidade de instalação n.º7843, folha 348).

<sup>706</sup> Entre 53 dos seus militantes na Zâmbia, em 1967-1968, apenas dois eram de Luanda, dois de Malange e um de Porto Amboim. O resto provinha do Sul: ora de Menongue, ora de Mbailundu, ora de Lobito, etc.

<sup>707</sup> Movimento para Libertação do Enclave de Cabinda.

<sup>708</sup> CAUNC, Comissão da Acção da União Nacional dos Cabindas. Este surgiu em 1962, tendo em frente Nzita Tiago. Os objectivos fundamentais da CAUNC são:

- Lutar pela unificação dos cabindas e a sua integração na grande família Congo;
- Lutar pela abolição imediata e incondicional dos tratados exarados com Portugal em 1883, 1884 e 1885;
- Proporcionar aos cabindas todas as liberdades fundamentais definidas na Declaração Universal dos Direitos do Homem, e na Carta das Nações Unidas”.

(PIDE/DGS, “Frente para Libertação do Enclave de Cabinda – Aliança dos Maiombes – ALIAMA”, n.º. 11.16A u.i. n.º. 1834, pasta 7, folhas 55-56).

<sup>709</sup> A informação chegou ao Ministro de Ultramar (PIDE/DGS, Comité Revolucionário de Cabinda, proc. N.º. 203/66, u.i., n.º. 3518, folha 275) que a sua direcção é a seguinte: “Secretário-Geral: AFONSO CRUZ; Secretário-Geral Adjunto: HENRIQUE TEMBO; Tesoureiro-Geral: JOSÉ FRANCISCO WOLF; Tesoureiro-Geral Adjunto: BARTOLOMEU BUNGO; Secretário Permanente: MANUEL TATI” (PIDE/DGS, Comité Revolucionário de Cabinda, proc. N.º. 203/66, u.i., n.º. 3518,



Essa é prova das divisões que existiam entre não só as famílias (os Franque/Puna, por exemplo), mas também indicam a fertilidade política como a própria base das divisões. Emmanuel Kunzika, em 1963, considerou isto de “mania dos Angolanos”<sup>715</sup>, na sua comunicação no World Association of Youth, proferida em Leopoldville, com a presença de Agostinho Neto/MPLA<sup>716</sup> e Holden Roberto/UPA<sup>717</sup> que acabava de

---

folha 276). Eis as suas pretensões: “Negociar com Portugal em país neutro: a) separação de CABINDA de ANGOLA; b) Libertação de todos prisioneiros políticos; c) o regresso dos “exilados” (refugiados e emigrados); d) Fixação da data da autodeterminação e da independência; e) Liberdade de expressão e política no período de autodeterminação; f) “Africanização” dos quadros políticos e administrativos.

<sup>710</sup>A informação N.º 1.224-SC/CI(2) da PIDE apresenta a fundação da FLAC. Eis o teor: “Naturais de Cabinda residentes em Ponta Negra fundaram uma nova “organização” terrorista, denominada “FLAC – FRENTE PARA A LIBERTAÇÃO DE ANGOLA E CABINDA” que tem como principais dirigentes ANTÓNIO CRUZ e JOSÉ FRANCISCO WOLF” (PIDE/DGS FLAC, proc. N.º 9035, u.i. 7552, folha 8). Naquela altura, contava com 100 elementos de acordo com o mesmo documento que diz: “A “FLAC”... não possui meios para começar a luta armada”. “Entre os elementos mais destacados da “FLAC”, figuram AFONSO FUTU, ALBERTO BRÁS, TITO JOSÉ e AFÓNISO MINGAS” (PIDE/DGS FLAC, proc. N.º 9035, u.i. 7552, folha 8).

<sup>711</sup> Frente para Libertação Nacional de Cabinda.

<sup>712</sup> FLC- FRENTE DE LIBERTAÇÃO DE CABINDA reuniu-se pela primeira vez no território nacional em Agosto de 1972 e contavam com as figuras de José Maria Ngime Pitra Pena, Manuel Albino, Zacarias Mucoco, Sambo Chimpolo, Tati Manuel Victor Capita, António Barros, Alberto Joaquim Uenga (PIDE/DGS, Comité Revolucionário de Cabinda, proc. N.º. 203/66, u.i., n.º. 3518, folha 1).

<sup>713</sup> União Revolucionária do Enclave de Cabinda. O governo da República Popular do Congo, em Junho de 1966 não aprovou os estatutos da UREC apresentados por António Cruz (PIDE/DGS, Comité Revolucionário de Cabinda, proc. N.º. 203/66, u.i., n.º. 3518, folha 264). De acordo com a informação da PIDE n.º. 741-SC/CI(2), “ANTÓNIO CRUZ, “secretário-geral” da UREC, tem recrutado jovens do distrito de Cabinda para receberem treino militar ministrado por chineses” (PIDE/DGS, Comité Revolucionário de Cabinda, proc. N.º. 203/66, u.i., n.º. 3518, folha 21).

<sup>714</sup> Em Julho de 1967, faziam parte da MPLC (Movimento Popular de Libertação de Cabinda) as seguintes figuras: JEREMIAS CONDE, CELESTINO MANGOVO E AFONSO TOCO, ANTÓNIO MAYMBY (PIDE/DGS, “Movimento Popular para Libertação de Cabinda”, proc. N.º. 7387, u.i. n.º.7488, folha 1). O comentário do signatário dessa informação é a seguinte: “Com a saída destes elementos e a morte de Zefereino Joel, o “MPLC” fica praticamente extinto” (idem). De modo que “JEREMIAS CONDE e CELESTINO MANGOVO e AFONSO TOCO pensam voltar a ingressar na UPA” (PIDE/DGS, Comité Revolucionário de Cabinda, proc. N.º. 203/66, u.i., n.º. 3518, folha 2). Ressalvamos que Zeferino Jel, nessa altura, estava vivo.

<sup>715</sup> “É lamentável constatar que dos partidos hoje existentes em Angola – talvez que outros nasçam ainda, porque a mania dos angolanos é de criar partidos, movimentos de juventude e sindicatos em quantidades industriais – só dois a UPNA e o PDA estão unidos; os outros não conseguiram nem realizar uma frente, nem mesmo uma fusão entre dois partidos” (p.17).

<sup>716</sup> Agostinho Neto: Este abordou “O desenvolvimento histórico”. Mas na verdade tratava-se apenas da história do MPLA. Falava em nome dos militares do MPLA. Mencionam os combatentes anónimos Dembos que “frustraram 15 expedições portuguesas sucessivas no começo deste século, o que é certo é que importantes movimentos de carácter insurreccional preenchem um longo período da nossa história, praticamente desde o século XV até 1922” (pp.10-11). Porque 1922? Alguma razão especial? Eis o que argumenta: “Nessa época, a intensidade do fervor nacionalista, afrontava com sucesso o poder militar dos colonialistas portugueses... Para combater... houve toda uma geração que utilizou as últimas armas legais – a imprensa e as associações regionais.” (p.11). Ele continua, “Em 1929 esta geração, que tinha animado as organizações legais, encontrou-se numa encruzilhada. Já o germe da divisão se instalou no seio das associações africanas” (p.11). “E em 1953, como é de conhecimento geral, nasce o primeiro partido angolano estruturado – a PLUAA (Partido de Luta Unida dos Africanos de Angola)” (p.11). Eis como apresenta o nascimento do MPLA, “O terror policial, o controle dos portugueses sobre todos os sectores da vida económica e social do país, a presença maciça dos colonos, numa

unir-se à PDA para formarem a FNLA, assim como com o auxílio dos Argelinos, com a presença de Abdelhak Marabet, da juventude da Frente para Libertação Nacional (da Argélia). Perante *alguns* brancos, é bom assinalar que esses partidos terão nutrido ódio contra eles (colonos e colonialistas). Perante a UPA, os de Cabinda não podiam lidar bem, embora muitos dos políticos tenham saído dela: “Em 2/3/67, ‘terroristas’ do ELNA, que se faziam acompanhar por elementos do ANC, prenderam, em Tshela, Zeferino Guimbe Joel, Pedro Simba Macosso, Damas Macosso, Alberto Macaia e Vicente Songo, elementos do “MPLC – Movimento Popular de Libertação de Cabinda”, conduzindo-os para a ‘base’ de Kinkuzu”<sup>718</sup>. Em relação ao MPLA, o cabindense N’zita Tiago nunca quis aderir a este partido, apesar das coacções/chantagens<sup>719</sup>. De igual modo, o surgimento desses partidos parecem obedecer a um propósito: o de que Cabinda não seria parte de Angola.<sup>720</sup>

Como podemos ver, todos esses partidos estavam não só divididos intrinsecamente, mas também distanciavam-se uns dos outros. Isso traduz-se pelo facto de as suas ideologias (políticas, socioeconómicas, históricas...) se diferenciarem mais do que convergirem, e num ambiente bipolarizado pelos “super-poderosos” (E.U.A e U.R.S.S.). Não se trataria apenas dum nacionalismo: cada um dispunha das suas características e tentava não só fazê-las prevalecer em relação aos outros, como tentava impor o seu modelo<sup>721</sup> aos demais. *Ipsa facto*, as questões de nacionalidade

---

palavra, a arbitrariedade colonialista, tudo isto tornou necessária a formação dum vasto agrupamento de todas as forças nacionalistas angolanas” e continua, “estas considerações inspiradas pelo exame da nossa situação particular, assim como pela evolução da conjuntura africana, levaram o dirigentes da PLUAA e outras organizações a fundar em Dezembro de 1959, o MPLA” (p.11).

<sup>717</sup> Holden Roberto, na sua comunicação intitulada “O significado da revolução”, exprime-se desta forma: “peço que um pensamento particular seja dedicado às vítimas da mais selvagem das repressões colonialistas dum regime que determinamos combater até à nossa última gota de sangue” (p.7) e mais tarde, diz “Como sabeis, a 15 de Março de 1961, num impulso de sobrevivência, o nosso povo pegou em armas, e esta batalha continua e não terá fim senão com desmoronamento do sistema colonial” (p.8).

<sup>718</sup> (PIDE/DGS, Comité Revolucionário de Cabinda, proc. Nº. 203/66, u.i., nº. 3518, folha 15). Quem ficou a liderar o partido foi Pedro Claver N’zuzi.

<sup>719</sup> N’zita Tiago não queria aderir ao MPLA, permitindo que o resto dos membros do CRC pudesse fazer o que melhor entendesse (ingressar ou não). Mas para ele, não podia. (PIDE/DGS, Comité Revolucionário de Cabinda, proc. Nº. 203/66, u.i., nº. 3518, folha 49). Foi preso e depois libertado (PIDE/DGS, Comité Revolucionário de Cabinda, proc. Nº. 203/66, u.i., nº. 3518, folha 56). N’zita Tiago era carismático a ponto de considerar a sua morte como possível causa de confusões entre os Cabinda (PIDE/DGS, Comité Revolucionário de Cabinda, proc. Nº. 203/66, u.i., nº. 3518, folha 60).

<sup>720</sup> Essa confusão pode ser compreendida: Angola era colónia de Portugal numa altura que o reino do Kongo (e suas terras) era reino amigo/irmão de Portugal. Dai, um cabindense/kôngo achava ser superior ao angolano/colonizado do portugueses. Essa realidade evoluiu no quadro dos Tratados históricos (ser reais ou utópicos, ser legais ou demagógicos).

<sup>721</sup> O caso de Jonas Savimbi convidar o MPLA e a UPA/FNLA a aderir ao seu movimento, uma vez que estes últimos não eram “condignos” de representar o povo. Ou ainda, o MPLA que tentará aliciar

conhecerão os mesmos problemas. Como se verificou, uns excluem os ‘brancos’, outros preferem colocá-los em segundo plano. Os luso-descendentes, de modo igual, já conhecem quem são seus aliados culturais de onde se busca legitimidade da *sua pertença*. Ou ainda, prevalecia a importância cultural como o *metron* (instrumento de medida) para *validar* o nacionalismo, independentemente das composições orgânicas destes partidos: FNLA/UNITA que pretendem o modelo africano são satirizadas pelo exclusivismo que exibem. O MPLA será reprovado pelo seu nacionalismo utópico (sem suporte real angolano).

#### **vi. Tese de John Marcum**

Tudo indica que terá sido em John Marcum, desenhador da estrutura do nacionalismo (emergente), que quase todos os autores, que escrevem sobre o assunto, se irão basear. Retomamos a tese dele para maior visibilidade dos pressupostos teóricos.

- a. O nacionalismo angolano nasceu consoante a composição das suas populações (etnias): FNLA: Bakôngo; MPLA: Ambundu; UNITA: Umbundu.
- b. Esse nacionalismo obedeceu também à implantação religiosa protestante: FNLA: baptista; MPLA: metodista; UNITA: congregacional. Nesse aspecto, o autor fundamenta-se essencialmente na religiosidade dos líderes partidários.

Fernando Pimenta, ao rever essa tese, sustenta que tal estrutura não seria de todo decisiva, pelo facto de nenhum partido nessa altura deter o monopólio da mobilização política sobre os grupos étnicos (ou religiosos). Dissemos que se tal fosse verdade numa época relativamente recente ao nascimento desses movimentos nacionalistas, as circunstâncias nas quais eles terão nascido obedeceriam literalmente a essa estrutura que John Marcum apresenta no seu primeiro volume. Em proposta, F. Pimenta alarga a definição. Para este autor, o nacionalismo angolano define-se como:

Produto ideológico – isto é, o princípio político – de uma aspiração de domínio económico, social e político – numa palavra, de poder – das elites coloniais angolanas, que almejavam ser nacionais, no sentido em que pretendiam obter quer a independência externa, quer a hegemonia interna em Angola (Pimenta, 2008:64).

---

alguns elementos da MLEC ou CRC... Ou ainda, o facto da UPA/FNLA impor aos outros a sua ideologia pela força aos outros.

Nessa definição, o nacionalismo legítima os brancos angolanos (filhos de colonos), que na verdade estariam entre os precursores desse movimento. Em princípio, é realmente verdade que tenham sido os brancos angolanos a lançarem as primeiras bases do nacionalismo moderno em Angola, não obstante alguns séculos atrás, tal movimento já tenha sido factualizado por diversas personalidades na defesa do seu território, e a favor da sua independência (que brutalmente perderam) na gestão dos assuntos públicos e religiosos, sociais e políticos. A título de exemplo, podemos citar Vita Ñkânga, Ndonga Beatriz (famosa Kimpa Vita/Nsimba Vita), Ñzing'a Mbândi,... e recentemente com Mandume ya Ndemufayo. Ao denominarmos isso de 'nacionalismo antigo', em relação ao 'nacionalismo moderno', começado por brancos angolanos, veremos que a nossa aceção se verifica nos factos históricos e realidades antropológicas. Por um lado, a noção de *nação*, definida por cada protagonista acima citado, correspondia resolutamente ao seu 'mundo'. Há necessidade da concretude (teoria/facto). O nacionalismo moderno, começado pelos brancos angolanos, também correspondia à definição modernista sobre a *nação*. Essa *concretude* (teoria/factos) continuaria funcional, caso respeitássemos a sua historicidade ou caso utilizássemos o conceito *modernista* no nacionalismo antigo, ou ainda, caso tentássemos compreender o nacionalismo antigo nos parâmetros nocionais modernistas. Contudo, as ambiguidades surgiriam se a teoria perder-se-ia a funcionalidade da *concretude teoria/factos*. Foi isso que, aliás, aconteceu entre os conceitos elaborados pelos movimentos nacionalistas: a FNLA misturando os pressupostos do nacionalismo antigos nos tempos contemporâneos; o MPLA querendo validar a sua visão modernista num contexto dos africanismos (África aos Africanos). O que terá eventualmente levado a UNITA a parecer-se mais "tradicionalista" para uns, modernista para outros e, para os cépticos, nem uma coisa nem outra.

Voltando a John Marcum, salienta-se que o segundo volume da sua obra, não sendo só a continuação, apresenta um panorama subsequente: luta pela libertação armada e os seus resultados; a consciencialização africanista dançando os passos traçados pela luta de interesses entre os gigantes mundiais (Leste/Oeste). Isso quer dizer, cada 'espaço geográfico' desenvolveu a sua noção de: (1) *nação* e de (2) *nacionalismo*, porque detinha exclusivamente uma maneira de 'pertença':

- 1) Os Kôngo, que durante muito tempo resistiram ao sistema colonial (português/branco: *mindele*), desenvolveram a ideia de que: (1) a nação angolana/Kôngo não permite a nacionalidade aos *mindele*, mesmo sabendo que a miscigenação refutaria tal opção; (2) o nacionalismo angolano/Kôngo fundamentar-se-ia no ‘natio’ antiga, acreditando que esse nacionalismo enfraqueceria e seria menos consistente, se ele permitisse a presença dos *mindele* ou mestiços na liderança; (3) a independência de Angola/Kôngo teria sucesso com os valores intrinsecamente africanos. Acontece que o seu ‘teatro político’<sup>722</sup> é fronteiro com Congo-Kinsasa. Ora, este defendia, igualmente, a autenticidade/negritude.
- 2) Os Ambûndu, que vivem num espaço geográfico ocupado desde 1575 de forma efectiva pelos *mindele* (portugueses/holandeses), enfrentaram uma realidade relativamente diferente: (1) a ideia de nação já afectada com a forte penetração europeia/portuguesa (Bender, 2009:251, o quadro n.º17) encontrará sérias ambiguidades na teorização: ora é aceite timidamente, ora não é aceite abertamente, mas jamais negaria os *mindele* angolanos. Na época das autenticidades e africanismos defendeu-se que não podia haver africano branco, embora os factos históricos (ainda) negassem tal postura (no caso específico de Angola); (2) a ideia de espaço como aporte de “gestão administrativa” já estava alicerçada na amizade, como sequelas das leis sobre o *indigenato* e a filosofia sobre a *assimilação*, logo a nação moderna será o fundamento do seu nacionalismo (ainda assim com ligeiras ambiguidades); (3) a independência, embora começada pelas reivindicações dos *mindele*<sup>723</sup>, colocaria estes *mindele* em segundo plano por questões estratégicas<sup>724</sup>: o que, para muitos<sup>725</sup>, terá resultado na desvinculação de Viriato da Cruz, Eduardo Macedo dos Santos, entre outros mestiços e *mindele* nos anos 60.
- 3) A UNITA, que vai repetir algumas ideologias da FNLA/MPLA, prefere acautelar-se nos seus princípios<sup>726</sup> sobre a questão da

<sup>722</sup> Designamos por ‘teatro político’ o espaço geográfico que serve de concentração, ‘espectáculo’, ‘desenvolvimento’, politicamente falando.

<sup>723</sup> Autonomatismo, self-government.

<sup>724</sup> Não faria, decerto, sentido que uma pessoa, ‘racialmente’ branca, defendesse a independência das populações ‘racialmente’ negras. Autenticidade, africanidades, africanismos, “África aos africanos”, negritudes, etc., são entre outras ‘razões’ de ambiguidade nesse aspecto.

<sup>725</sup> A maior parte dos entrevistados (e não só aqueles pertencendo ao MPLA) são desta opinião.

<sup>726</sup> Ainda em 1966/1967, Jonas Savimbi adopta uma postura: nacionalismo contra o regime colonial, e não contra os portugueses. Por esse motivo, irão girar, à volta de Savimbi, alguns angolanos brancos. O espírito liberal que ele adopta nesses princípios (como forma diplomática de chamar amigos), lhe aproximará mais do MPLA do que da FNLA. Joffre Justino (residente em Portugal) – angolano branco – fazia parte da UNITA, para citar apenas esse exemplo ainda vivo e defensor das posturas savimbista.

nacionalidade/cidadania angolana aos brancos. Por um lado, porque precisava mostrar ao mundo que era um partido sério, logo a hipótese de “militar contra o regime português, não excluía a pertença dos *mindele* angolanos” extrinsecamente, mas intrinsecamente não terá sido literalmente o caso, pelas seguintes razões: (1) a nação será definida no conceito hegeliano, mas em controvérsia com o seu discurso/*negritude*<sup>727</sup> e estratégias geopolíticas; (2) o nacionalismo fundar-se-á nos conceitos traçados sobre a “nação”, pelo menos teoreticamente, de maneira que a sua implementação em congruência com as realidades e circunstâncias da época não parecerá de um dispositivo expressivo dos *mindele* angolanos; (3) a UNITA, defendendo uma independência TOTAL de Angola, supunha que a sua fundação seria uma *melhoria* em relação não só à FNLA, que labutava ainda nas *presunções* e métodos ainda regionais, mas também ao MPLA “fictício e sem rumo concreto para a independência do país”<sup>728</sup>. O rumo aqui seria a independência, de acordo com João Ngalangômbô (autor desse depoimento em 1998). Chiwale partilha essa versão (2008:93-101).

Em princípio, John Marcum nos faz compreender que o nacionalismo angolano terá nascido consoante uma ‘geografia política’ desenhada pelas vicissitudes históricas. Isto é, as “zonas natalícias de nacionalismo” ou “regiões de nacionalismo” desenvolveram-se em três ângulos. Mas essa realidade correspondeu a uma casualidade histórica: se os baptistas se tivessem massivamente instalado no Sul, teríamos uma UNITA baptista, talvez um MPLA congregacionista ou ainda uma FNLA metodista. Se assim acontecesse, a “nuance” dos seus nacionalismos seria relativamente diferente daquilo que foram ou são. Salientamos também a ocupação dos protestantes holandeses e a sua expulsão de Angola no século XVII, que criará um espaço de disputa entre o protestantismo/libertação e o catolicismo/colonização, que se reproduziu no século XX (entre 1953 e 1961) no Norte de Angola. Isso justifica-se com o sincretismo dos antonianos de Ndona Beatriz, no pós-século XVIII.

---

Conferir, também, alguns discursos de Jonas Savimbi (Savimbi, 2009:11-16) quando considera os portugueses como “povo irmão”.

<sup>727</sup> UNITA, nessa época comportava-se de um discurso maoísta que, ao aplicar na realidade angolana e nos contextos precisos de Angola daquela época, negaria aos “impopulares” (nesse caso os brancos) a propulsão de um movimento que se quer mais popular.

<sup>728</sup> “Savimbi pretendeu ingressar no MPLA, de modo que há documentos que indicam que ele pertenceu efectivamente ao MPLA. No entanto se isso for verdade, a sua vinculação terá durado uma só jornada por não ter encontrado alguma autenticidade de nacionalismo”, referiu João Ngalangômbô (antigo deputado da UNITA, em 1997. A conversa teve lugar no Hotel Mundial).

Tal facto fundamentar-se-ia, de certo modo, na instalação da doutrina protestante no fim do século XVIII. Como o catolicismo se confundia com a própria colonização, até porque o Vaticano foi o patrocinador da expansão portuguesa em Angola, justificava-se um nacionalismo impulsionado pela religião cristã protestante<sup>729</sup>. Razão pela qual John Marcum juntou as influências religiosas nesses movimentos, embora tivessem apenas os seus líderes efectivamente comprometidos<sup>730</sup>.

Há factores que permitem as diferenças nos seios desses movimentos de libertação, de modo que nem o luso-tropicalismo poderia uniformizar o angolano (Neto, 1997: 336-337). O conservadorismo histórico nas lideranças da FNLA e da UNITA, uma espécie de história estacionária<sup>731</sup> (Levis-Strauss: 2008), será contrariado pelas novas dinâmicas. Mas na verdade, trata-se aqui da dialógica (não apenas dicotomia) entre rural e urbano. De 1929 até 1945, o mundo terá sido regulado consoante uma “Ordo Seculorum” específico: caracterizado pelas crises financeiras e de crescimentos tecnológicos. Com a experiência da Segunda Guerra Mundial, as nações procuraram assinar tratados de amizade e harmonia: a ONU é criada. Essa “Ordo Seculorum” metamorfosear-se-á fundamentalmente entre os anos 1956-1989, com as independências em África, Ásia e finalmente com a queda do Muro de Berlim. A mundialização da democracia enfraqueceu as ditaduras impostas em África pela guerra fria<sup>732</sup>: guerra civil generalizada... E, visto que o próprio nacionalismo angolano também dependia dos seus padrinhos internacionais (principais jogadores e

<sup>729</sup> “A number of important Works have examined the role of the churches prior to the signing of Bicesse Accords. The most significant of these is Schubert (2000), but others include Grenfell (1998), Henderson (1979, 1990) and Péclard (1998). These have outlined the relationship between the nationalist parties and the three main Protestant churches, and the relationship between the colonial power and the Catholic church. The three main Protestant churches namely Methodist, Baptist and Congregationalist, were birthing peace for the three main nationalist parties, namely MPLA, FNLA and UNITA respectively. The Catholic church was seen as having collaborated with the Portuguese administration” (Humbaraci & Muchnik apud, Comerford, 2005:22).

<sup>730</sup> Holden Roberto nascera numa família baptista de maneira que até hoje figuram os nomes dos seus parentes como compositores de vários cânticos do Hinário baptista; o pai de António Agostinho Neto era um pastor metodista; o pai de Jonas Malheiro Savimbi, também, foi pastor congregacionista. Logo, os líderes passaram a pertencer a essas comunidades religiosas não por convicção pessoal. Foi uma socialização completa: de pai para o filho; de sociedade para o constituinte novato; e da igreja para seu crente ideologicamente virgem e pronto para formatar.

<sup>731</sup> Diferentemente do conceito em Claude Levi-Strauss, pensamos que o “passado veicula o presente” como o entende, por exemplo, M. Eliade no *Eterno retorno*.

<sup>732</sup> Entre 1963/1966, Massamba Débat é ajudado pela Rússia/Cuba e com isso o MPLA ganha um espaço para direccionar as suas guerrilhas; em 1965, Mobutu assume as acções americanistas e com isso a FNLA institucionaliza as suas operações ditadas desde a *Central Intelligence Agence*; em 1968/73 o regime político do Apartheid na África do Sul proporcione apoios à UNITA, a fim de facilitar a sua penetração em Angola a partir da região meridional angolana.

árbitros da “Ordo Seculorum”), seria inconcebível, no plano político, absolutizar os pressupostos dos anos 50/60 (nascimento dos partidos políticos angolanos) ao longo de todas essas transformações. Logo, embora a teoria de John Marcum já não tenha sustentabilidade hoje em dia<sup>733</sup> na compreensão geral dos factos, porém, ela permite explicar de forma relativamente correcta a estrutura do nacionalismo angolano no seu nascimento. A sua teoria precisaria de alguma adaptação, caso a pretendamos como explicadora do nacionalismo angolano.

#### **vii. Tese de Fernando Pimenta**

Na sua tese de doutoramento, Fernando Pimenta aborda a questão numa outra perspectiva, o que torna o seu trabalho original e interessante. O autor sustenta o nativismo e autonomismo como as primeiras reacções nacionalistas (modernas<sup>734</sup>), e informa também o facto de o assunto ser minimizado por uns e olvidado por outros.

Duma forma geral, eis o que sustenta o autor:

- 1) O nativismo/autonomismo defendia que a colónia “deveria ser governada pelos próprios colonos sem a interferência do longínquo ‘Terreiro do Paço’” (Pimenta, 2008: 71); Aliás, “este protesto autonomista jamais reivindicou a independência da colónia, pelo menos a independência imediata” (idem);
- 2) “O nome nativismo tem a sua origem no facto de os membros dessas elites mestiças e negras europeizadas terem assumido a designação de ‘nativos’ ou ‘filhos do país’, como forma de se distinguirem socialmente quer dos colonos brancos provenientes da metrópole, quer na maioria negra não europeizada, os chamados indígenas” (Pimenta, 2008: 71-72);
- 3) “Em Angola, nas primeiras décadas do século XX, os colonos brancos protagonizaram um protesto político denominado autonomismo, no sentido em que reivindicou a autonomia económica, administrativa e política colonial em relação à metrópole. O objectivo dos colonos era obter o controlo do Estado colonial, cuja estrutura e poderes seriam reforçados de forma a evitar a interferência do governo metropolitano nos “assuntos” internos de Angola” (Pimenta, 2008: 74).

---

<sup>733</sup> No segundo volume, em 1972/1974, a sua teoria ainda se explicava relativamente bem. Não se poderá injustiçar o autor por uma teoria intimamente ligada a uma época, caso a dita teoria já não justifique a sua funcionalidade numa outra época totalmente diferente. Contudo, como o compreenderemos mais além, a sua teoria, do ponto de vista da origem do nacionalismo angolano, continua a ser uma excelente instrumentalização da compreensão dos contextos pelos quais surgiu o nacionalismo angolano. Quase todas as outras leituras posteriores reconhecem neste autor este mérito.

<sup>734</sup> Em princípio o autor não diferencia o nacionalismo que se terá desenvolvido em Angola: nacionalismo antigo e moderno; nacionalismo religioso e pagão; nacionalismo branco e negro angolano. A precisão de ‘moderna’ é nossa, se partirmos de pressupostos antropológicos e históricos. Edmund Rocha seria dessa opinião, na forma que intitula o seu livro, editado pelo Dinalivro, em 2009.



Vamos, nessa interessante tese de Fernando Pimenta, tentar fazer uma revisão das aceções acima avançadas:

- 1) Observa-se que o nativismo ou autonomismo não defende os indígenas<sup>735</sup>. E se partirmos de pressupostos que o suporte definicional do nacionalismo em que se fundamenta a *natio*, quer no conceito modernista quer no sentido teleológico, aparenta que o nativismo ou autonomismo esteja longe do conceito *natio*, senão para-*natio*. O movimento nativista “jamais reivindicou a independência da colónia”, por não ser “produto colonizado” e, por conseguinte, seria pró-colonizador. Isto é, todo o nacionalismo projecta a soberania na *natio* territorial (geralmente identificada pela geografia humana). O Nativismo aparenta defender ‘uma parte’ a ser incorporada no *neo-natio* (por criar). Mário Pinto de Andrade preferiu falar do proto-nacionalismo angolano, por ser precursor do nacionalismo (Amaral: 2000).
- 2) Do ponto de vista da geografia política, o nativismo teria sido uma crise inevitável do próprio sistema colonial, que consistia na discriminação, a ponto de os próprios ‘portugueses colonos’ serem, também, afectados (Bender, 2008:369-374). Com esse movimento, somente os nativistas (e raros assimilados) podiam beneficiar desses manifestos. Nessa perspectiva, o nativismo, que se serve da ‘solidariedade’ aos indígenas através dos ‘assimilados’ (como ponto epistemológico de ligação) para alcançar os seus benefícios, não parecia visar pressupostos basilares de um movimento nacional angolano. Como se verificou, esse movimento limitou-se ao Sul de Angola, precisamente em Benguela, estendendo-se para o Bié e Huambo, e a sua reivindicação alegava-se contra o ‘poderio de Luanda’, que parecia demasiado centralista para eles. Aliás, Huambo será feita a ‘Nova Lisboa’ (Nova Capital) para rivalizar a função de “Axi Mundi” de Luanda.
- 3) Quando F. Pimenta compara *Self-government* da África do Sul ou do Zimbabwe (Rodésia do Sul) com o que teria acontecido na Argélia, em relação a Angola, convém sublinharmos a grande diferença nos sistemas coloniais entre os franceses, ingleses e portugueses. Joseph Ki-Zerbo, já em 1978, terá notado as largas dissemelhanças (Ki-Zerbo, 1978:453-456). Messiant, de igual modo, apresenta essas diferenças independentemente dos paralelismos em termos dos factos que, pressupostamente, servem de suporte

---

<sup>735</sup> O *Jornal de Benguela* publicara, no dia 27 de Outubro de 1912, algumas questões fundamentais desse ‘nacionalismo nativista’: “Deve haver leis especiais para o indígena não civilizado? Que critério empregar para separação do indígena entre o civilizado e o não civilizado? Onde começa a civilização?”. “Face a estas questões, o Congresso aprovou por unanimidade que a legislação metropolitana podia ser aplicada aos “europeus e assimilados”, mas não aos indígenas não civilizados” (Pimenta: 2008, p.89). O Congresso dos nativistas/autonomistas determinou também que: “o indígena deve ser considerado civilizado quando sabe ler e escrever português. A civilização começa para o indígena com as suas primeiras relações com o europeu ou com os assimilados, uso dos seus costumes e conhecimento da língua” (*apud* Pimenta, 2008:89).

históricos (Messiant, 1983: 23-29; 132-138). Podemos ilustrar isso com o *Apartheid*, como o argumento de que, ainda que juridicamente os colonos brancos nascidos em Angola fossem legitimados (como os bóeres na África do Sul), nada mostrava, no plano político ou económico<sup>736</sup>, a integração dos indígenas/colonizados. Talvez tenha sido por isso que “não reivindicavam a independência”. Fernando Pimenta parece sustentar uma teoria segundo a qual os movimentos nacionalistas em África (ou no mundo) terão começado com os colonos, resultado de uma colonização demográfica (Bender, 2009:128, 162, 251). Embora tal teoria se justifique em alguns casos gerais, e se possa admitir de modo geral alguma comparação entre a África do Sul e a Angola, parece-nos incongruente em pontos basilares: o caso dos Estados de Cabo, Natal, Orange e de Transvaal que serão unidos depois das conquistas dos ingleses aos bóeres, parece divergir fundamentalmente em dois principais contextos: antropológico e histórico. Antropologicamente, a instalação branca sucedeu a uma colonização local: o Reverendo Thomas Thompson fornece explicações em 1772<sup>737</sup> sobre a maneira como a religião protestante explorou as populações locais. Por sua vez, o Reverendo Josiah Priest irá provar a escravatura cientificamente na sua obra “*Defense of Slavery*”. Ora, o caso é diferente em relação a Angola (Pimenta, 2008:89). Também, em 1783, os Bóeres proclamaram a República do Cabo, independente da Holanda e na contestação dos Britânicos, assina-se um «*grondwet*» (Constituição) separatista que proclamava «uma nacionalidade pura» e «uma África do Sul unida» (Burns, 1949:45)<sup>738</sup>. O nativismo angolano parece consistir numa descolonização local e interna, o que era diferente para África do Sul. Os bóeres protestantes fugiram (como os judeus fugiriam ao nazismo) à procura de um ‘sítio de exílio’ e romperam com a metrópole<sup>739</sup>. Em Luanda, que ocupam no século XVIII, a sua chegada é celebrada em colusão com a rainha Njing’a Mbandi do Ndôngo (Matâmba) e Dom Garcia do Kôngo. Mas os Holandeses serão mais tarde expulsos pelos católicos portugueses. Seria uma questão religiosa em Angola, enquanto na África do Sul era outra coisa.

Parece-nos insustentável que a génese do ‘nacionalismo *moderno* angolano’ seja atribuída aos mestiços, pelo impulso que terão dado, tal como o sustenta Fernando Pimenta. Este autor retoma apenas, sob outras fontes, aquilo que sustentava

<sup>736</sup> O opúsculo que publica Júlio Lopo é interessante neste ponto (Lopo, 1965)

<sup>737</sup> O título da brochura era: «Como o comércio dos escravos negros nas costas de África é conforme aos princípios da religião revelada».

<sup>738</sup> Modificado em 1858, o Art. #2 passou a consagrar que: «o povo deseja que não haja igualdade entre o Branco e o Cafre (indígena), quer na Igreja, nem no Estado, sequer» (Lequerq, 1895: 79).

<sup>739</sup> Quase na mesma época da euforia do protestantismo, alguns holandeses protestantes instalaram-se em Nova Iorque, naquilo a que vieram a chamar “Nova Jerusalém”, pela mesma razão.

René Pelissier (Pelissier, 1978)<sup>740</sup>; contudo, pode-se especificar o seu ‘aporte’ neste grande movimento nacionalista que culminou na independência de Angola. As manifestações nativistas fizeram oscilar o regime colonial, com alguma repercussão externa. Apesar de ter dado aos assimilados (seus aliados) mais vontade sobre a luta para a libertação, o seu mérito não alcançaria a génese, tal como acabamos de ver.

### **viii. Nacionalismo cristão e pagão**

#### **a. Tese de Benedict Schubert**

A tese de Benedict Schubert<sup>741</sup>, publicado em artigo em 1999<sup>742</sup>, é clara. A implantação e a consolidação da igreja protestante – embora começa no século XVII em Luanda – têm propósitos que correspondem à anatomia social angolana actual. Hoje, as rupturas históricas ilustram essa implantação e consolidação, num prisma étnico-regional (Schubert, 1999: 405-413).

Realça-se a revolução dos Cravos em Lisboa (1974) como fim do projecto colonial de portugalização, veementemente protestado pelo protestantismo (nas colónias). Será nesta época que o protestantismo e o movimento nacionalista aliar-se-ão consciente e/ou inconscientemente, o que resultou na independência de Angola, por um lado, e por outro, resultou as relações Estado-Igreja que se verificam desde 1975 até nossos dias.

#### *Igreja baptista e FNLA*

O Norte, região supostamente da FNLA, carrega a influência católica e protestante, lado-ao-lado. Nota-se, porém, que a instalação antiga da Igreja católica permaneceu com a rápida instalação do BMS, inicialmente e, depois, a proliferação das igrejas evangélicas.

Importa realçar dois pontos fulcrais: (i) a FNLA embora conhecida como baptista no Uíge e Zaire, era metodista em Malange e em Luanda. Quer com isso dizer que existiam militantes e simpatizantes da FNLA que eram metodistas. Depois do MPLA proclamar a sua República Popular de Angola, em 1975, e conquistar a

---

<sup>740</sup> Luís Kandjimbo é da opinião que “essa tese é hoje insustentável perante os avanços dos estudos sobre a história das resistências africanas” (Kandjimbo, 2012: 45); ele cita Joseph Ki-Zerbo (1972) e aconselha o Vol.VII da *História Geral da África* para leitura.

<sup>741</sup> Tese intitulada *Der Krieg und Kirchen. Angola 1961-1991*, publicada pela Editora Exodus, Luarema, 1997.

<sup>742</sup> Publicado na *Revista Latitude*, em 1999, s/n, pp.405-413

República Democrática Popular de Angola em Fevereiro de 1976 (na cidade do Huambo), a FNLA foi expulsa da província de Malange e levará com ela alguns habitantes (Ambundu) dessa província para Uíge e Zaire (maioritariamente Kôngo); (ii) com a queda da RDA no Huambo e a fuga dos Anciãos com a sua “Igreja do Mato” (ver explicação adiante) e seus fêis, na UNITA nascerão novas fusões entre Baptistas e Congregacionalistas (também conhecidos por Evangelistas). O apoio oriundo do Canadá e Estados Unidos da América. a Holden Roberto, irá redimensionar o complô Igreja/política no Norte de Angola: os líderes da UPA/PDA não só conseguiram formação em Angola, como também tiveram espaço nas redes (diplomacia religiosa) com os países vizinhos (Neto, 1997: 336-337). O resultado comum será: nascimento da Igreja Evangélica e Baptista (I.E.BA).

#### *Igreja congregacionalista e UNITA*

UNITA irá buscar a simpatia no seio da população do Centro-Sul (Shubert: 1999), porque assim aparecia uma opção mediática e pragmática: muitos líderes da UNITA assumiam responsabilidades na Igreja congregacionalista, o que permitiu que a ideologia da UNITA se propagasse facilmente pelas populações da região acima mencionada. Na proclamação da República Democrática (Popular) de Angola, Anciãos da Igreja, de modo igual, assumiam, também, responsabilidades decisórias na administração. Nessa ordem, UNITA (ao lado da FNLA) fará da Igreja Congregacionalista uma Igreja do Estado.

Depois da queda da RDA a liderança eclesiástica reúne-se a Dondi para encontrar formas de sobressair dessa derrota. Era necessário rever e reflectir sobre a sua posição com a instalação da República Popular de Angola (MPLA). Havia, à partida, algumas divergências: MPLA olhava para Igreja Congregacionalista como “Igreja da UNITA”, justificando a prisão de alguns líderes da UNITA acusados de terroristas. O resto dos líderes fugiu com a UNITA (e FNLA) para o mato, levando com eles uma multidão. É assim que a igreja congregacionalista será dividida: (i) Igreja da Cidade, para aqueles que ficaram e fizeram reformas para sua Igreja urbana; (ii) Igreja do Mato, aqueles que fugiram para o mato. Interessante é o seguinte: ambas as partes evitam separação efectiva, com o risco de desvirtuar seus patrocinadores internacionais. Verificaram-se vaivéns clandestinos (mato/cidade e vice versa), o que levou o MPLA/governo a sistematizar uma ‘caça às bruxas’ aos dirigentes radicais

congregacionistas, que ficaram na cidade. Alguns destes foram procurar segurança na ‘igreja do mato’.

### *Igreja Metodista e MPLA*

A implantação do MPLA em Luanda não significa, antes da independência, alguma colusão entre este partido e a Igreja metodista<sup>743</sup>. Os dirigentes do MPLA manifestavam uma postura religiosa reservada, tendo em conta a sua filiação comunista (ateísta) e a Igreja Metodista proclamava isenção quanto à politização das suas estruturas. Importa salientar que nas regiões em que o MPLA se implantava (Luanda, Malange...), existiam igrejas católicas, e por cautela, este partido preferiu não precipitar suas posições a favor duma e desfavor de outra. Mas, a verdade é que várias famílias afectas aos militantes do MPLA eram católicas e metodistas.

Na verdade, como já assinalamos atrás, a Igreja Metodista contava com crentes afectos a outros partidos, como FNLA (e mesmo UNITA)<sup>744</sup>. Benedict Schubert faz observar que Ambundu de Oeste sentia-se próximo do MPLA e os de Leste inclinavam para a FNLA. Embora seja relativo (verificamos isso, através de entrevistas, no Bengo, Malange e Kwâanza-Norte), salienta-se que nas regiões fronteiriças provinciais entre Bengo/Zaire, Malange/Uíge, notavam-se interferências entre MPLA e FNLA, o que era menos conflituoso antes de 1975 (e passou a ser sanguinário depois dessa data).

Depois da proclamação da República Popular de Angola, a Igreja Metodista divulga o seu reconhecimento a este Estado. Na sua conferência anual de 1976, Emílio de Carvalho emite uma reflexão que licenciara a Igreja Metodista como ‘Igreja do Estado’. Por conseguinte, muitos irão afastar-se (embora timidamente, no princípio) para evitar a junção Igreja/Estado. Outros vêem essa atitude como a ‘intenção’ política de uma redefinição teológica, face aos problemas (peculiares) angolanos. Estes apoiam, até porque estão afectos ao MPLA. Mas a situação não acomodou todos, pelo contrário, dividiu realmente as suas direcções. Nascerá, mais

---

<sup>743</sup> Mas é verdade que uma parte dos dirigentes é protestante (Agostinho Neto, José Eduardo dos Santos, por exemplo); e uma outra é católica (no caso da família Pinto de Andrade). Mas a dualidade protestante/católica é reduzida pela luta comum: independência. O caso de 4 de Fevereiro de 1961 explica melhor esse facto.

<sup>744</sup> A dimensão territorial e ideológica na qual nasce MPLA permite isso.

tarde em Malange, a Igreja Metodista Independente. E recentemente, a Igreja Metodista Unida.

#### **b. Nacionalismo cristão**

Sendo a Igreja Católica a patrocinadora das explorações portuguesas que irão ocupar todo território que é hoje Angola, paralelamente a isso ela identificava-se ao colonizador português. Ora, se partirmos do pressuposto que um dos traços do nacionalismo era libertar-se económica, política e culturalmente, é possível falarmos do nacionalismo cristão protestante em Angola. Uma razão leva-nos a considerá-lo, pelo menos inicialmente: Lawrence Henderson menciona no seu livro vários pastores (metodistas sobretudo) que foram mortos pelo regime colonial por terem incitado insurreições. Alguns pastores nem sequer foram angolanos, mas foram presos ou expulsos de Angola (Henderson, 1990:301-310).

Curiosamente, esse nacionalismo cristão protestante terá começado com Njing'a Mbande quando se aliou aos holandeses, os quais ela terá ajudado a instalar-se na cidade de Luanda, expulsando os portugueses, o que, em contrapartida, a levaria a alcançar os seus propósitos. Essa expulsão é em parte religiosa (católica). Salienta-se que na Europa, nas Américas e em África o protestantismo é, com muita euforia, tido como 'adversário' do catolicismo: África do Sul é ocupada pelos protestantes, assim como Nova Iorque conhecerá as suas bases como "Nova Jerusalém". E foi também no mesmo período que Luanda foi ocupada por uma outra "Colonização religiosa".

No caso concreto de Angola, Dona Ana de Sousa [Ngola] Nzing'a Mbândi seria a precursora do nacionalismo cristão: serviu-se da euforia protestante para expulsar os portugueses e a religião destes (o catolicismo). Razão pela qual a sua reconversão foi negociada com os religiosos italianos (capuchinhos).

O caso de Ndonga Beatriz vem a seguir, mas o movimento dela organiza-se no "sincretismo". Falaremos disso já no fim desse capítulo. Convém salientar que, para um exemplo mais recente, esse 'nacionalismo cristão' terá ganho uma outra dimensão nos princípios do século XX. Vejamos bem: Álvaro Holden Roberto foi baptista, António Agostinho Neto foi metodista e Jonas Malheiro Savimbi um protestante

congregacionalista (Muekalia, 2010:19<sup>745</sup>). Todos eles beneficiaram de bolsas ou apoios dos protestantes. Por acaso, todos eles foram os protagonistas do nacionalismo moderno angolano (Rocha: 2008). Não estará no protestantismo o reflexo dum nacionalismo? O *Jornal de Benguela* do dia 23 de Julho de 1913, página 4: “as missões... protestantes... insinuiam aos indígenas a educação e os princípios que se opunham à autoridade e à soberania portuguesas” (Pimenta, 2008: 87).

Deolinda Rodrigues beneficia da bolsa dos protestantes metodistas para o Brasil, Canadá (Lara: 1997, p.351) e para os Estados Unidos, assim como (em nome dos baptistas) Emanuel Kunzika<sup>746</sup> vai para os Estados Unidos, sem nos esquecermos de mencionar o sustento protestante evangélico (congregacionalista) de Savimbi<sup>747</sup> (Lara: 1997, p.410) ... Todos esses indicadores parecem obedecer ao sistema do nacionalismo cristão protestante. Em princípio, a igreja católica, sendo patrocinadora da exploração portuguesa que se traduziu na colonização, terá sido entendida como auxiliar do colonizador, embora certas ordens religiosas católicas pudessem também estar no epicentro do sustento do nacionalismo religioso, junto dos protestantes. Mas, de modo geral, a igreja católica auxiliou o regime colonialista: quem confessava seu pecado/crime ao padre era feito preso nos dias seguinte<sup>748</sup>. Nesse contexto, o protestantismo era, em relação ao sistema funcional do catolicismo, um tipo de revolução, do mesmo jeito que o nacionalismo foi para a colonização. Aliás, não foi por acaso que Álvaro Holden Roberto se auto-declarava “filho de cristãos da igreja baptista/Baptist Missionary Society”(N’ganga, 2008:31). Savimbi, ainda que catolicamente baptizado, continuou protestante. Citar-se-á o actual presidente de Angola, José Eduardo dos Santos, que foi educado no protestantismo, assim como a maioria dos líderes independentistas.

O nacionalismo cristão apresenta aqui o impulso religioso que o protestantismo terá dado aos protagonistas do nacionalismo angolano em vários domínios. Inicia-se no século XVII e ganha um corpo consistente no século XX,

<sup>745</sup> Este trabalho já se encontrava encerrado, antes de Jardo Muekalia publicar suas memórias. Tivemos que reatualizar a nossa escrita em questões pontuais, guardando ainda a originalidade. Por um lado, Jardo Muekalia sublinha que Jonas Savimbi fazia parte da Igreja Evangélica. Por outro lado, mantivemos a nossa primeira afirmação: Igreja Protestante Congregacionista (que é fundamentalmente Evangélica). Em princípio, estamos aqui a abordar a dicotomia entre Igreja católica e Igreja protestante, esta desmembrando-se nas três que já mencionamos.

<sup>746</sup> Pertence à igreja “Exército de Salvação”.

<sup>747</sup> Jonas Savimbi escrevia aos “Prezados irmãos e camaradas” do MPLA o seguinte: “Tenho a Bolsa das Missões Evangélicas” na sua carta datada de 12 de Dezembro de 1960” (Lara, 1997: 410).

<sup>748</sup> Entrevista de John Marcum a respeito a morte do pastor Guilher Pereira Inglês (Março 2008).

obedecendo ainda ao mesmo sistema funcional: a igreja católica, que assumia o patrocínio da colonização portuguesa desde o século XV, será contrariada pela religiosidade protestante (século XVII), com propósitos de interpretação nacionalista: expulsar os católicos, na maioria, portugueses/colonos.

As suas características são: (1) tendência à expulsão do catolicismo/tendência à eliminação da colonização; (2) admissão de dispositivos civilizacionais angolanos intrínsecos (como o batuque) nos serviços litúrgicos/recusa ou negação dos princípios ou leis de assimilados/indigenato; (3) a livre interpretação da Bíblia e a independência da revelação/a livre opção na ideologia política e defesa contra os dogmas coloniais.

Em relação ao protestantismo, é realmente interessante saber das suas consequências no nacionalismo angolano. A implantação e a consolidação da igreja protestante – embora comece no século XVII em Luanda – têm propósitos que correspondem à anatomia social angolana actual. Hoje, as rupturas históricas ilustram essa implantação e sua consolidação num prisma étnico-regional (Schubert, 1999: 405-413).

Realçando a revolução dos Cravos em Lisboa (1974) como fim do projecto colonial de Portugalização/catolização, veementemente protestada pelo protestantismo. Será nesta época que o protestantismo e o movimento nacionalista aliar-se-ão consciente e inconscientemente.

A insistência da evangelização pela igreja protestante, que indirectamente era uma luta pela independência, irá, continuamente, proliferar em seitas que se tornarão igrejas nos dias de hoje. Entre elas, citamos doze Igrejas reconhecidas pela Legislação angolana: (1) Igreja Evangélica do Sinodal de Angola – I.E.S.A (liderada por Rev<sup>o</sup>. Dias Marcolino Eurico); (2) Igreja Evangélica Congregacional de Angola – I.E.C.A (liderada por Rev<sup>o</sup>. Augusto Chipesse); (3) Igreja Metodista Unida – I.M.U (liderada por Bispo Gaspar J. Domingos); (4) Igreja Evangélica em Angola – I.E.A. (liderada por Rev<sup>o</sup>. António Dambi); (5) Igreja Evangélica Reformada de Angola – I.E.R.A. (liderada por Rev<sup>o</sup>. José António); (6) Igreja de Jesus Cristo Sobre a Terra – I.J.C.S.T (liderada pelo Bispo Afonso Nune); (7) Igreja Evangélica Baptista em Angola – I.E.B.A. (liderada por Rui Garcia Nafilo); (8) Assembleia de Deus Pentecostal em Angola – A.D.A.P.A. (liderada por Rev<sup>o</sup> Fernando Manuel Panzo); (9) Igreja adventista do Sétimo Dia – I.A.S.D. (liderada pelo pastor Teodoro Panzo); (10) Convenção Baptista de Angola – C.B.A. (liderada por Rev<sup>o</sup>. Mário Vontade); (11)



União de Igrejas Evangélicas de Angola – U.I.E.A. (liderada por Reverendo Eduardo Calenga). Todas elas foram reconhecidas pela legislação Angola em 1987, Dec. Exc. N°9/87 de 24 de Janeiro.

### c. Nacionalismo pagão

Quanto ao nacionalismo pagão, chegámos a entrevistar, num outro momento de pesquisa de terreno, algumas pessoas idosas que, por diversos motivos e factores, são consideradas ‘feiticeiras’, protectoras das suas aldeias: entre elas, há quem assuma ter auxiliado a luta para a independência de Angola, fazendo recurso a ‘magias’ ou a ‘técnicas feiticistas’. Um ex-militar da FNLA que vive sem abrigo no bairro luandense da Boa Vista/Musese, carinhosamente tratado por ‘Tio Mingo’ fez-nos saber que, às vezes, as tropas combatiam com simples paus ‘abençoados pelos feiticeiros’.

Na história de 4 de Fevereiro de 1961, o nacionalismo pagão está na base das revoltas. Alguns autores associem isso, erradamente, ao tokoísmo. Outros, partilham a ideia de que, seriam algumas pessoas ligadas ao tokoísmo que administraram, com conhecimento do padre Joaquim de Andrade, rituais pagãos. Somos de opinião que, os negros de Luanda que assaltam a prisão são essencialmente angolanos, acreditando nas forças místicas e espíritos dos ancestrais, e nessa época Simão Toko é tido como profeta e conta com vários seguidores. Com algum empurrão das pessoas – independentemente de estar ligadas às religiões pagãs ou sincretistas – tomarão coragem para tomar em assalto a prisão em Luanda, para libertar seus líderes.

Reproduzamos o que nos foi narrado:

...lancei praga para os *mindele* da *bwâla* (cidade/Luanda ou Mbânz’a Kôngo<sup>749</sup>); amaldiçoei (...) com doenças de elefante alguns *mindele* como forma de expulsá-los do país (ela refere-se a “seu país”, uma pré-Angola); ensinei alguns “poderes” de desaparecer e de metamorfosear-se... aos comandantes (militares...) para que não fossem apanhados... é porque estávamos a lutar para *dipanda*.<sup>750</sup>

<sup>749</sup> Foi em Kinsimba que realizamos essa entrevista tão longa (2006). Quando ela referiu-se a *bwâla*, esquecemos de perguntar se tratava-se de Mbânz’a Kôngo ou Luwânda. Em princípio, sendo nós também de origem *kôngo*, compreendemos o seguinte: se for Mbânz’a Kôngo ela iria dizer Mbânza ou simplesmente Kôngo, tendo em conta também a idade dela. Nesse sentido, *bwâla* significaria – para os que habitam na sanzala de Kinsimba – uma cidade no sentido de Luwânda.

<sup>750</sup> Para compreender esta crença da magia, aconselhamos as seguintes leituras: Santos, 1965:167-199; Bettencourt; Cotta, 1962: 17-27. Sugerimos os seguintes livros: Ribas, 1958; Van Wing, 1959; Eliade, 1978; Bittrémieux, 1936; etc.

O depoimento da mamã Nsîmba Mambote-mbote, mais conhecida por Ngûdi'a Malawu, oriunda de Kinsîmba, na província de Zaire, é interessante. Trata-se aqui de um “feitiço do nacionalismo pagão”, como aliás nos conta Samuel Chiwale, que publicou a sua auto-biografia, onde também menciona subsídios classificáveis nesse nacionalismo pagão (Chiwale, 2008:105-106):

Durante os preparativos para o ataque, fui observando como alguns velhos instruíam alguns guerrilheiros nos rituais sobre a guerra. Para aquele povo, marcado por várias guerras, era imprudente ir a um combate sem qualquer cerimonial. Mesmo duvidando da sua eficácia, era necessário respeitá-lo e, em certas ocasiões, dar-lhes a entender que concordávamos com eles: chamei àquilo “fazer a guerra através da cultura”. Mesmo quando me explicavam alguns rituais, como o da “blindagem”, que tornava o homem invulnerável às balas... Nem sequer me passou pela cabeça fazer-lhes compreender que as guerras não se vencem com a magia e o feitiço, mas com a ciência e a arte militar.

Em princípio, o que nós chamamos *nacionalismo pagão* consistia no recurso de subsídios ligados à religiosidade angolana. O que nos fornece Samuel Chiwale especifica directamente a luta fazendo recurso aos rituais angolanos, sendo possível que hajam outras dimensões desse nacionalismo (Muekalia, 2010:43).

#### **d. Nacionalismo sincretista**

Ndonga Beatriz é citada como a primeira a lançar antonismo (Sinda, 1972), como movimento sincrético, em Angola, ao desafiar os religiosos e políticos, não só portugueses como também espanhóis e italianos. No reino do Kôngo, depois da morte de Ndo Ntoni Vit'a Nkânga, em 1665, o trono não só ficou ‘sem rei’, como também foi dividido<sup>751</sup>. O tráfico negreiro enlutou várias famílias do reino, a fome avassalou as regiões de Mbânz'a Kôngo e sua vizinhança. A escravatura (que enriquecia os padres) despovoou as aldeias... Todo mundo lamentava: “Nsi yifwîdi” (literalmente: o país morreu). Os padres imiscuíam-se nos assuntos públicos, e algumas vezes na decisão do monarca do Kôngo, para além de em algumas circunstâncias serem eles os grandes destabilizadores da tranquilidade.

---

<sup>751</sup> Em Kibângu será inconstitucionalmente eleito Ndo Mfunso Mpûdi'a Nzînga em 1667, depois de um ano de preparativos. Já no Kôngo-dya.Mbê (Kôngo-dya-Lêmba) será eleito Ndo Mpetelo Mvûzi Ntâmbu no mesmo ano (1667) (Batsikama. 1999:237-238).

Os padres Bernardo da Gallo e Lorenzo da Lucca, então responsabilizados em buscar a paz, procuram conformar-se com os usos e costumes locais.<sup>752</sup> Ao mesmo tempo, e quase paralelamente, realizavam-se os ritos de “Kimpasi”, para os quais eram convocados todos os nacionais *kôngo*, para salvar o país do caos. Desses rituais, surge uma jovem catolicamente baptizada com o nome de Beatriz (Ndoná Beatriz), que era gémea (Nsîmba<sup>753</sup>). Dos vários relatos que há nos arquivos, os padres passaram a ser mal vistos, a ponto de serem expulsos nas aldeias onde iam pregar. As populações aderiram massivamente aos rituais e comícios de Kimpasi.

Tratava-se duma mistura de valores do cristianismo com as crenças e práticas religiosas ou pagãs dos Kôngo. O movimento tinha muita adesão, de modo que a própria jovem encabeçará as “*démarches*” de reintroduzir o novo rei e afastar o pseudo-rei imposto pelos portugueses e religiosos (católicos) que instigavam essa operação. Apanhada, ela foi acusada de heresia (que já não vigorava), e consequentemente queimada viva, em Julho de 1706. Mais eis as consequências:

- 1) Rejeição dos religiosos católicos, que passaram a ser considerados *Sawidi Nkadi ya mpêmba* (Batsíkama, 1970:20-21), isto é, inimigo/diabo (espírito maléfico).
- 2) Introdução de valores culturais e religiosos kôngo na liturgia católica, tais como as danças e batucadas (*masikulu*, por exemplo);
- 3) Revalorização de Nzâmbi’a Mpûngu e de um Messias para os Kôngo: africanização da igreja;
- 4) Decadência da fé cristã com o surgimento do movimento dos antonistas (do Santo António de Padova); “o povo voltou aos seus feitiços”, dirá Bernardo da Gallo.

Depois de dois séculos e meio, precisamente em 1943/1945, o pastor Simão Toko começa a sua missão na doutrina protestante. Ele será expulso por ter uma tendência diferente. Em 1947, ele destaca-se na histórica Conferência Mundial dos Protestantes, realizada em Leopoldville. Já em 1949, lança o seu movimento “tokoísmo” onde se congregam cristãos católicos e protestantes, ateus convertidos e todos aqueles que apenas crêem em Deus Pai, o Criador, e no Espírito Santo.<sup>754</sup> Muitos Angolanos acreditavam e ainda acreditam nele como o Messias prometido por

---

<sup>752</sup> A partir dessa altura, serão informados sobre o modelo de sucessão, as famílias que tinham direito ao trono e tantas outras informações úteis para efeito (Thornton, 1998).

<sup>753</sup> O padre Bernardo da Gallo chama-a de Chimpa Vita

<sup>754</sup> IANTT/SCCIA, “Estudo da seita Tokoísmo”, folha n.º40.

Ndona Beatriz. E os Kôngo interpretam *makukwa matatu*: Simão Tko para Angola, Simão Kimbângu para Congo-Kinsâsa e Simão Mpâdi para Congo-Brazzaville.

No dia 22 de Fevereiro de 1963, Adelino de Amaral Lopes, chefe de Gabinete do Governador Geral de Angola informava o Director dos Serviços de Centralização e Coordenação de Informações de Angola do seguinte:

Visto. Desde sempre, na cerimónia de iniciação, os Tocoístas ingerem uma bebida colorida de (cor) vermelha e comem noz de cola. 20/2/63.- Ass.) MORAIS MARTINS.

Isto é, a africanização do ‘sangue’ e ‘corpo’ de Jesus Cristo!

No estudo feito por Carlos Estermann sobre o ‘tocoísmo’, o autor avança que (SCCIA, “Estudo da seita Tocoísmo”, folha 224):

Tocoísmo, como seita de reacção que constitui um meio de que os autóctones se servem para exteriorizarem os seus sentimentos de ordem anímica e político-social, tudo isto em simbiose do material com o espiritual que torna a seita um perigo potencial, pronto a explodir logo que sobrevenham condições propícias.<sup>755</sup>

Citámos primeiro o discurso colonial para tentar interpretar aquilo que ele terá interpretado sobre o tocoísmo. Curiosamente, a história de Dona Beatriz Nsímba/Chimpa Vita também foi escrita por ‘outros’, com linguagem interpretativa.

Sendo a religião factor de integração nacional, é tão normal que a administração colonial visse no tocoísmo um ‘perigo’. Se partirmos do pressuposto de que a identidade nacional pode manifestar-se na religião, como é o exemplo da Polónia (Bauer, 1999:47), podemos ver que quanto ao tocoísmo, ele veio a ‘atrapalhar’ as bases nas quais se fundamentavam os princípios de nacionalidade definida pelo sistema colonial português dessa época. Trata-se duma ruptura segundo a qual a nacionalidade angolana (na versão tokoista) não podia ser a mesma que a

---

<sup>755</sup> O professor Ruy Blianes é de opinião que: “Tendo em conta a situação atual, diria que as forças religiosas que reforçarão o projeto de Estado-Nação em Angola serão aquelas que: a) se definam e apresentem publicamente como sendo "angolanas" de origem (por exemplo, o Tocoísmo); e b) partilhem a mesma visão das entidades governantes sobre os temas estruturantes (sociedade, cultura, política, etc.), em particular no que diz respeito ao respeito pela ideia de nação angolana e as suas fronteiras” (Anexos: Opinião de especialista #1)

portuguesa (católica), embora nos preceitos do tokoísmo se notem as devidas cautelas.<sup>756</sup>

Contudo, como podemos ver, o **antonismo** de Chimpa Vita vai ao encontro do **tocoísmo** por vários aspectos: (1) servir de contrapeso perante, não só a religião cristã, que auxiliava a colonização, mas também o próprio sistema colonial; (2) recurso aos substratos culturais na liturgia que não exclui o povo crente de integrar-se numa fé onde ele se revisse; (3) preocupação com a ‘saúde política’: Chimpa Vita restaurando o rei deposto, e Simão Toko condenando as posturas exclusivistas de partidos sob comando dos autóctones, como a UPA, por exemplo.

O sincretismo responde a uma estrutura própria enquanto fenómeno religioso com propósitos sociais e políticos, de modo que ele pode confundir-se com a indefinição programática do *nacionalismo*. Enquanto Chimpa Vita vangloria Santo António de Padou (Ntoni Malawu) dentro das culturas religiosas do seu povo, Simão Toko recomenda aos tokoístas a respeitar a bandeira portuguesa... Nas circunstâncias da luta pela instauração do reino do Kôngo, Chimpa Vita rompia a ortodoxia católica, assim como a sua linha operacional podia ser considerada como insuficiente para conseguir o objectivo a favor da sua cultura/identidade; ou ainda na eventualidade da luta pela independência “respeitar à bandeira nacional (que era portuguesa)” deixa dúvidas sobre o alcance da causa. Mas a ruptura é grande.

Daí a razão do parecerista sobre o tokoísmo acima citado, tenha achado que o movimento era reaccionário. Mas na verdade, se partirmos do pressuposto que o ser humano é um ser essencialmente religioso, por viver uma vida concreta/natural e inconsistente/sobrenatural ao mesmo tempo, diremos, porém, que toda sociedade é sujeito a: (1) architectar uma hierarquia operacional e *composicional* onde cada *ser-social* assume o seu lugar definido pela história ou aspira as novas *conquistas*; (2) dispor dum poder de decisão com dispositivos de obediência (leis, por exemplo) para a estabilidade subjectiva (pessoal) e objectiva (colectiva); (3) aparelhar um sistema funcional onde o ser-social é parte integrante do mesmo. Daí, veremos que o tokoísmo surge como uma nova potência no tecido antropológico angolano para

---

<sup>756</sup> (1) “Obedecer e respeitar as autoridades e a Bandeira nacional; (2) Obedecer e respeitar os patrões, 1 Timóteo 6:1-2”; (3) “Respeitar toda gente, não restituir o mal àqueles que nos queiram perseguir por amor ao evangelho de Cristo”; (4) Defender a pátria contra os inimigos que procuraram atacar-nos; (5) “Não filiar-se ao lado da U.P.A., nem qualquer outro partido político que não seja verdadeiramente cristão”.

auxiliar a luta para independência, embora dispusesse de substratos passíveis do nacionalismo, como também define precariamente a base de identidade nacional como meta da libertação contrariamente à nacionalidade portuguesa católica.

Depois da morte de Simão Toko, a sua Igreja se divide em três partes principais, todas elas reconhecidas: (1) Igreja do Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo 12 Mais Velhos – I.N.S.J.C. (liderada por Pastor Vumambo David); (2) Igreja do Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo Anciãos e Conselheiros da Direcção Central – I.N.S.J.C.M (liderada por Bispo Afonso Nunes); (3) Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo 18 classes e 16 Tribos – I.N.S.J.C.M (liderada por Rev.º Manuel Fernando Simão). Todas elas reconhecidas em 1992, por Dec. Exec. Nº14/92 de 10 de Abril de 1992. Parece-nos que o I.N.S.J.C., liderado por Afonso Nunes, tenha muita popularidade – a que o MPLA se alia – congregando o resto.

Como podemos ver, existem alguns critérios que categorizam esse nacionalismo: (i) busca de independência espiritual; (ii) rompimento com o sistema religioso português/católico; (iii) busca do bem-estar e expansão da solidariedade.

De um modo geral, várias organizações políticas defendem ideologias que, em conjunto, convergiam naquilo que poderemos chamar de nacionalismo angolano. Este não existe em nenhuma ideologia partidária. Cada uma é portadora de uma parte definicional deste nacionalismo. Nessa longa trajetória, há uma linha vertical da igreja (católica/protestante/sincretista) que substancia esse nacionalismo plural e que sobreviverá além dos seus líderes. Esse nacionalismo ganhará novas dinâmicas no pós-independência, como iremos ver no capítulo a seguir, promovendo as aplicações democráticas nos diálogos sociais, políticos nitidamente assimétricos.

Em Angola, os partidos políticos foram formatados historicamente enquanto Direita e Esquerda. Entre estas últimas, há uma opção que foi menosprezada e que tem suscitado maior interesse na construção de espaço comum: Nacionalismo. Colocar os valores comuns acima das ideologias partidárias ainda é um exercício difícil, para Elite.

## Capítulo IV:

# ANGOLANIDADE

### Introdução

Quando os primeiros intelectuais angolanos e portugueses começaram por abordar a questão de *angolanidade*, eles estavam em busca de um instrumento cognoscitivo que pudesse definir a sua pertença a Angola. Uma das primeiras obras sistematizada é do professor Salvato Trigo, e percebemos que tudo terá partido da africanidade: “africanidade será... um conceito que traduz a particularidade negra dessas cosmogonia e ontogonia transmitida pela literatura negra” (Trigo, 1981: 32). Para este autor a Literatura negra era rica, repartida em seis classes<sup>757</sup> onde ainda a reserva cultural é uma importante contribuição para *Kulturnation*.

Angolanidade foi retomada com uma polémica (ver Anexos: Opinião #2) que, para alguns, diminuiria o próprio valor dos conceitos envolvidos. No seu trabalho, Ana Lúcia de Sá, faz esta observação:

A angolanidade é, então, um termo que se força na luta nacionalista angolana e, neste contexto, estamos diante de um conceito instrumental e de valorização do substrato histórico e cultural que afirma uma Angola diversa do poder colonial contra o qual se lutava e da portugalidade que defendia. É neste sentido que a palavra

---

<sup>757</sup> O autor parte da subdivisão de Héli Chatelain (*apud*, Ervedosa, 1979: 7-18):

- (1) Misoso: Historias do Maravilhoso;
- (2) Maka: Histórias do versimil;
- (3) Ma-lunda ou mu-sendu: crónica da Tribo, Nação;
- (4) Ji-sabu: Provérbios
- (5) Mi-imbu: Poesia associada a música;
- (6) Ji-nongongo: adivinhas.

*Angola* basta aos intelectuais “como referência identitária” (Venâncio, 1992a: 21). De qualquer modo, assinala-se que ainda estamos perante um conceito pleno de polémica, de incerteza e de indefinições continuadas... Reavaliando e redimensionando o conceito de angolanidade, designa uma identidade literária angolana e terá de ser perspectivado enquanto constructo moderno e detentor de uma capacidade englobante da história e de temas angolanos.<sup>758</sup> Angolanidade é, também totalizante... (Sá, 2012: 211-212).

Ana Lúcia de Sá retoma as acepções de Mario Pinto de Andrade (1962:70-84), tal como o desenvolveu Luís Kandjimbo (1997) e Victor Kajibanga (2000). Importa-nos fazer intervir o pensador Luís Kandjimbo, para quem,

Há-de ser necessário então definir a base de encorajem e que doa o sentido à metáfora da angolanidade enquanto expressão nuclear. A heterogeneidade étnica, cultural e linguística de Angola revela especificidades que escapam a qualquer denominador comum que lhe seja exterior. Tal denominador comum há-de provir dessa base de encorajamento donde defluem os elementos de coerência... E numa perspectiva estritamente democrática ter-se-iam igualmente em linha de conta as culturas das minorias étnicas, tais como os Khoisan (Kandjimbo, 2012: 47).

Ao retomarmos este conceito de ‘angolanidade’ pretendemos alcançar três objectivos: (i) fazer uma reavaliação, baseada, desta vez e como já vimos nas páginas antecedentes, na desconstrução de *nação*, *nacionalidade* e *nacionalismo*, visto que o termo veicula nestes conceitos para instrumentalizar teorias sobre a ‘identidade angolana’; (ii) fazer uma releitura antropológica mais ampla (Batsikama, 2013b) – embora não completa – que nos permita perceber, para além das teorias feitas exclusivamente pelos integrantes do ‘espaço do MPLA’, e na dimensão literária, o que os ‘outros espaços’ (FNLA, UNITA e ‘noventistas’) terão contribuído para a edificação e compreensão da angolanidade; (iii) propor a compreensão de uma angolanidade reconstruída a partir de uma amostra diferente da imaginação literária

---

<sup>758</sup> É importante salientar aqui a observação de L. Kandjimbo: “Com efeito, num outro plano, a angolanidade é uma categoria na medida em que pode estabelecer uma relação metafórica com africanidade, traduzindo esta a experiência africana. Por conseguinte, as manifestações culturais angolanas, conformando a experiência angolana, nas quais se incluem os textos literários orais e escritos não se esgotam na constituição destes em objectos (extensionalidade). No plano conceitual não-de completar-se ao reconharmos neles determinadas propriedades que as vão distinguir de outros textos literários angolanos (intencionalidade)” (Kandjimbo, 2012: 46).



ou artística: recolha no terreno, com a cobertura nacional dos inquéritos; comparação com os suportes socioculturais e as grandes teses (aqui sintetizadas) existentes sobre o assunto.

Por esta razão, pensamos assim ultrapassar a questão polémica ao deixar de unilateralizar a amostra literária (Trigo, 1981: 10-11; 13-26; Andrade, 1962b: 73-76). Ao optarmos pela variedade de amostras e comparação das várias acepções defendidas, pensamos levar a discussão numa vertente objectiva e evitar sobrevalorizar posturas intelectualistas. Isto é, queremos aqui redefinir a angolanidade, readaptando as suas ‘bases de fundamentação’ e, ipso facto, encontrar outros paradigmas de leitura, se possível.

Na verdade, entendemos que uma das características do trabalho de antropólogo é a sua familiarização com o terreno (Boas; Malinowski<sup>759</sup>), e evitar toda a dependência de textos literários inventados (Sá, 2012; Kandjimbo, 1997; Venâncio, 1993).

Começamos aqui por desconstruir a ‘angolanidade’ em *nação, nacionalidade e nacionalismo* para compreender a sua essência e abordá-la de forma relativamente diferente em relação aos nossos antecessores.<sup>760</sup> Estes conceitos (*nação, nacionalidade e nacionalismo*) não foram uma escolha aleatória da nossa parte, como já explicamos: são consistentes em qualquer autor que queira compreender a angolanidade (quer da forma que já foi debruçada, quer busque novas amostras para análise). Mas antes, veremos as dinâmicas que, ao longo do tempo, se verificaram.

A teorização de ‘angolanidade’ deveu-se, em grande parte, à corrente freyriana sobre o luso-tropicalismo. Faremos a nossa releitura sobre esse assunto antes de falar propriamente sobre ‘angolanidade’, para depois abordar separadamente as quatro angolanidades que a História terá registado, nomeadamente: (i) angolanidade apriorística; (ii) angolanidade rizomática; (iii) angolanidade; (iv) angolanidade aposteriorística. Para nós, como será adiante verificado, a angolanidade

---

<sup>759</sup> Thiago Sales escreve: “os relatos sobre os nativos das colónias que os antropólogos estudavam, eram conseguidos por intermédio dos viajantes, missionários e administradores que nela se situavam. Desta forma os antropólogos dependiam do ‘olhar’ desses indivíduos para que pudessem realizar as suas análises” (Sales, 2011:12). Por esta razão, preferimos, para além das teorias e ensaios potencialmente teóricos em relação a *angolanidade*, preocupou-nos fazer um trabalho etnográfico.

<sup>760</sup> Na verdade, trata-se dum tema filosófico, à partida. Aqui tentaremos, de certa forma, essa postura inicialmente filosófica, embora as nossas observações voltem quase sempre à antropologia.

é um conjunto de três visões (sobre a definição da nação)<sup>761</sup> complementares sobre os conceitos, embora a sua politização empobreça o discurso académico ao querer validar apenas um só modelo<sup>762</sup> ou uma só visão (que, na verdade, é também conjunto de varias visões internas, proporcionáveis às dimensões de outras angolanidades).

## **1. Luso-tropicalismo em Angola**

As ideias de Gilberto Freyre alastraram o império luso nos ‘tristes tropicos’. O autor formula a irmandade entre ex-colonizador português e os ex-colonizados. No Brasil onde retoma essa teorização<sup>763</sup>, nota-se: (i) a bicontinentalidade do português, o colono, aquele que dita as regras e estabelece o jogo societário; (ii) a bicontinentalidade do africano, o colonizado, aquele que além de cumprir com as regras, pode associar-se<sup>764</sup> ao colono e a sua descendência partilhar as terras; (iii) a unicontinentalidade do ameríndio, o colonizado, aquele a quem pertence verdadeiramente a terra e que, por medidas repressivas, é obrigado a ceder/perder parcialmente, por regra ou por relações que resultam com o resto dos constituintes societários (africanos e portugueses) a terra.

Pela lógica dos seus protagonistas, o português/colonizador parece representar o EU: ele dita e estabelece o jogo social. O Africano assumiria aqui as funções representativas de Não-Eu por servir-se de ‘aliado’, trazido pelo EU num espaço primordialmente pertencendo ao OUTRO, que é o ameríndio. Essa será a estrutura

---

<sup>761</sup> Rui Duarte de Carvalho escreve, logo no primeiro parágrafo da sua introdução, o seguinte: “a equação do problema passa pelo relacionamento da identidade cultural com a unidade nacional e pela questão das diversidades culturais, enquanto à definição de um programa de acção política deve ter conta a natureza dialéctica e dinâmica da afirmação da identidade” (Carvalho, 1989: 17).

<sup>762</sup> Brinkman é da opinião seguinte: “This remark already shows that identity cannot be conceived of as a static, unified and monolithic given; identities are continuously being constructed and re-constructed. Identity is fragmentary, multi-layered and subject to change. People do not have one, single identity: we always combine various layers of identity. Sometimes people can chose freely what aspects of identity to emphasise, sometimes they are forced into one or the other category. The conceptualisation of identity as a multi-layered process of construction calls for a historical approach.” (Brinkman, 2003: 197).

<sup>763</sup> Michel Cahen escreve: “a ideologia lusotropicalista, recuperada e popularizada em meados dos anos 50 pelo salarismo, na sequência das publicações do sociólogo Gilberto Freyre não é, com efeito, mais que uma ideologia bem mais antiga que, no século XX, tinha então, um certo fundamento social” (Cahen, 1994: 18).

<sup>764</sup> Há uma leitura generalizada segundo a qual a união do colono com a mulher colonizada não foi pacífica. Ela terá sido violentada/forçada, a mulher colonizada/escravizada, a associar-se (sexualmente) com o colonizador. Justifica-se, geralmente, que raros são os casos em que a mulher colonizadora associa-se com homem colonizado. Freyre é de uma opinião diferente: “Mas independente da falta ou escassez de mulher branca o português sempre pendeu para o contacto voluptuoso com mulher exótica” (Freyre, 1957: 191).

dialectal<sup>765</sup> que, ao longo da nossa reflexão, partindo dos dados empíricos, se verificará como fio operacional das representações, não só na luso-tropicalidade ou luso-tropicalismo, na obra de Gilberto Freyre (*“Casa Grande e Senzala”* e *“O mundo que o português criou”*, principalmente) mas, também, na construção da angolanidade.

i. *Expansão do luso-tropicalismo*

A ideia interessa a inúmeros intelectuais no Brasil: Jorge Amado, José Lins do Rego, Raquel de Queirós, entre outros. A língua unindo povos de continentes diferentes, em contextos muito similares da colonização (Angola, Moçambique/África e América latina: Brasil) servirá de veículo para expansão da ideia.<sup>766</sup>

A sua recepção é orquestrada pela novidade e extremo interesse das realidades da época, mas a crítica – de modo igual – questionará problemas de (i) contextualidade; (ii) incompatibilidade; (iii) oportunismo colonialista português; (iv) hibridismo racial, que será intelectualizado em síntese/crioulidade cultural.

Freyre chega à Ásia e à África. Nesse último continente, ele não recolhe dados suficientes para testar a sua teoria. Mas prefere legitimar a sua teoria em meras convicções. Por exemplo, Angola não teria necessidade de ser independente de Portugal. Mais tarde (1951-1959), admitiria a possibilidade duma Angola independente.

ii. *Representações gerais do luso-tropicalismo freyreano*

De modo geral – considerando as obras de Gilberto Freyre acima mencionadas – o luso-tropicalismo dispõe de quatro principais ‘relações operacionais’ onde os representantes societários gerem a sua convivência:

- (a) Democracia racial<sup>767</sup>: Freyre lança a ‘unidade cultural’ construída pela “boa compreensão entre homens formados sob influência das mesmas

---

<sup>765</sup> “A “dialética” é uma maneira de evitar a realidade aleatória e aberta desta inteligibilidade reduzindo-a ao esqueleto hegeliano; e a “semiologia” é uma maneira de evitar seu caráter violento, sangrento e mortal, reduzindo-a à forma apaziguada e platónica da linguagem e do diálogo.” (Foucault, 1979:6).

<sup>766</sup> Gabriel Ribeiro – que tem sangue indiano, árabe e africano – retomou uma discussão interessante (2013) que embora numa outra vertente, parece-nos um neo-lusotropicalismo.

<sup>767</sup> “Porque nada mais anticientífico que falar da inferioridade do negro africano em relação ao ameríndio sem descriminar antes que ameríndio; sem se distinguir que negro... Nada mais absurdo do

tradições e orientados pelas aspirações democráticas” (Freyre, 1957: 51; 54; 97);

- (b) Gente pacífica não violenta, cordial: Freyre defende a “superioridade ética” (Freyre:1957: 98-100) na carruagem desse processo;
- (c) Relações étnico-raciais e inter-racial sem preconceito: solidariedade maior com o Brasil e com as colónias portuguesas” (Idem:38);
- (d) Discriminação racial dos portugueses frente aos outros em especial nativos americanos e nativos africanos.

Para verificá-lo, começaremos por desenhar, em linhas gerais, a proposta geral do autor na sua obra “*O mundo que o Português criou*”. O autor vem propor o seguinte:

- 1) Completude da lusofonia no ‘luso-tropilismo’. Em princípio, os descobrimentos dos Portugueses levaram a língua e valores culturais portugueses além dos parâmetros fronteiriços de Portugal. Gilberto Freyre propõe redes de relações entre: (i) conquistadores e conquistados; (ii) espaços reais (espaços dos conquistados) e os espaços feéricos (Portugal); (iii) dualidade populacional ou cultural (considerando os actores como partes parcelares) e as unidades conceptuais (consideradas na dinâmica da criouldade cultural);
- 2) Hiper-identificação de mundos discrepantes, cujo resultado essencial era congregá-los: (i) a pluralidade de lugares comuns albergam-se na lusofonia e as suas representações estruturam uma identidade que se procura (e mesmo auto-procura-se) nos horizontes epistemológicos<sup>768</sup> (nem sempre concretizados como ‘sonhados’) do luso-tropicalismo local em congruência com o luso-tropicalismo global; (ii) a multiplicidade imaginária lusófona<sup>769</sup> constitui uma fraternidade que se completa pela composicionalidade das partes, isto é, os “equivocos e possibilidades do conceito que gere” (Martins, 2006, p. 89-93) não só simbolizam a complexidade desse “mundo que o português criou”, mas ilustram quanto a dinâmica não cessa de se recompor e recriá-lo; (iii) os dois pontos anteriores requerem uma política eficiente e baseada nas realidades políticas e económicas<sup>770</sup>, para permitir sua

---

que negar-se ao negro sudanês, por exemplo, importado em número considerável para o Brasil, cultura superior à do indígena mais adiantado” (Freyre, 1957, p. 281).

<sup>768</sup> Na sua obra “*Casa Grande e Senzala*” o autor identifica os ‘lugares comuns’, alimentos, estilos de vida, memórias, etc. como suportes do Brasil. Na verdade, há nisso uma grande simbiose do Português, do Africano e do Nativo brasileiro, embora as suas peculiaridades não se interactuem num só modelo. Contudo, percebe-se o projecto da reflexão do seu autor... que precisará completar-se com outras publicações posteriores.

<sup>769</sup> Podemos fundamentar-nos nas literaturas produzidas nos países de expressão portuguesa, hoje em dia.

<sup>770</sup> Pode-se ilustrar com a CPLP cujos objectivos são culturais, económicas e políticas.

edificabilidade como força sociocultural, pois isso pode parecer que o “mundo que o português criou” ainda esteja em andamento? (Adolfo, 2002, p. 24-31).

- 3) Estado Novo português, que das colónias fez “províncias ultramarinas”, irá lançar propósitos determinadores e determinantes para reduzir equívocos dessa (hiper-)identificação<sup>771</sup>. Uma linha de reflexão que mantém a validade provisória do pensamento de Gilberto Freyre: globalização<sup>772</sup> e desterritorialização contínua, quer com a escravatura, quer com a deslocação intelectual (sinal de versatilidade), tal como o provaria, hoje, a CPLP (Comunidade dos Países de Língua Portuguesa).

### iii. Representações de ‘EU’, ‘Não-EU’ e ‘OUTRO’

Face ao que se precede, e partindo de cinco textos fundamentais em antropologia (Allier, 1927; Geertz, 1972/1973; Malinowski, 1926/1944; Levis-Strauss, 1962; Balandier, 2012), podemos descrever as representações (ou os *a priori ontológicos*<sup>773</sup>) do luso-tropicalismo. Partindo da distribuição das funções sociais, estes agentes que se constroem pelas tramas históricas – contínuas, mas descontínuas, também – podem ser repartidos da seguinte maneira (Auge & Colleyn, 2004: 15)<sup>774</sup>:

- a) ‘EU’: o Português apresenta quase todos os propósitos do ‘EU’, isto é, do executor. Aliás, o luso-tropicalismo ou “mundo que criou”, o modelo que ele cria, imprime a sua “identidade/personalidade” inicial como norma. *Ipso facto* o resto das propostas que intervêm nessa ‘hiper-identidade’ vestem os traços personalísticos do EU, nomeadamente: (i) língua<sup>775</sup> do colonizador que se torna língua unificadora; (ii) hábitos diluídos pelo espaço e o processo de adaptação de ambas partes<sup>776</sup> ainda teleguiam o comportamento psicossocial.

<sup>771</sup> Parece-nos que Gilberto Freyre (1929-1933) interessou bastante a Oliveira Salazar (1948-1956), fertilizando suas políticas coloniais numa linha intelectualista, embora na verdade o Português não pretendia *perder*, por nenhuma razão, o “mundo [...] que criou”.

<sup>772</sup> Até certo ponto, os “Descobrimentos” do século XIV são, por excelência, o princípio da Globalização.

<sup>773</sup> Bourdieu (1996) chama *agentes*. São na nossa leitura os ‘*a priori*’ *ontológicos* pelas seguintes razões: (i) eles constituem inseparavelmente um *agente singular*; (ii) eles representam – enquanto todos – identidade singular, quando são funcionais nos seus relacionamentos inter-idiossincráticos; ou mesmo a identidade colectiva, quando se comportam como ‘entidades ontológicas’ na formação da cultura plural.

<sup>774</sup> O antropólogo encontra aí as regularidades e, comparando-se aos outros, pode teorizar estas diferentes elaborações de sentido.

<sup>775</sup> A língua sendo expressão, ela obedece a uma estrutura pensativa que explica toda uma cultura, história dum povo (filologia).

<sup>776</sup> O que se assiste aqui é às dificuldades do “Lusíadas” tropicalizar-se. Isto é, as exigências trópicas remodelam a civilização portuguesa, de acordo com o aval acomodatório que impõe o espaço (territorial, cultural, social, religiosa...) brasileiro.

- b) ‘Não-EU’. A implantação do português no Brasil foi acompanhada com um ‘não-português’, o Africano/negro. No “aglomerado brasileiro”, o lusotropicalismo apresenta os traços do ‘Não-Eu’: (i) na língua<sup>777</sup> o português se instala já com neologismos no Brasil; (ii) nos hábitos, que não só são misturados, mas também se desenvolvem em conjunto, na fase inicial e média.
- c) ‘OUTRO’: os constituintes são: (i) a cosmovisão não-lusitana na língua portuguesa: a pronúncia que modifica a musicalidade de Luís de Camões, será seguida de uma tipificação; (ii) os contrastes psicossociológicos são influenciados pela interiorização/exteriorização quer linguagética quer comportamental. Por conseguinte, influenciam-na por sua vez, e de modo variável e dinâmico.

Inicialmente, os ilustres cientistas sociais discutem teorias que nos interessam, o que nos ajudam a perceber três questões importantes, para estruturação destes agentes sociais, que preferimos considerar aqui como ‘apriori ontológicos’. Geralmente são apenas o ‘Eu’ e o ‘Outro’, o modelo *quase* perfeito da dialéctica. Na releitura de Talcott Parsons (2005:46-58; 64-76), percebemos que as relações possíveis nesta dialéctica carecem – quase em todas instâncias – de: (i) *agentes indirectos*; (ii) *suportes auxiliares* dos dois principais suportes dialectais. Georges Balandier compõe o cenário geográfico e social que diferencia estes *agentes* dos seus *suportes* (Balandier, 2012:17-18). Assim surge o ‘Não-Eu’. Levi-Strauss explica-nos a sua “indivisibilidade subjectiva” enquanto suportes da “estrutura social” (Levi-Strauss, 1977) e produtores de micro-estruturas em tudo o que emana das suas relações: economia, instituições, locais simbólicos, culturas (Geertz, 1973). Como explicaremos a seguir – e de forma sucinta, para evitar o já abordado por uma densa bibliografia – os três ‘apriori ontológicos’ são formados pelas ‘tramas históricas’ peculiares, e formariam um ‘jogo regular’, onde cada um intervém como ‘conjuntos ideológicos’ (Foulcault, 1979: 8), em busca da produtividade do poder e construção de uma sociedade instituída (Parsons, 2005: 169-219; Foulcault, 1999<sup>778</sup>).

---

<sup>777</sup> Embora o brasileiro seja uma variante da língua portuguesa (para muitos), é fundamentalmente língua portuguesa. É obvio que vai buscar expressões externas à língua portuguesa, e tem mesmo uma expressividade e cosmovisão crioula (portuguesa, africana e indiana).

<sup>778</sup> “Em *Vigiar e Punir* o que eu quis mostrar foi como, a partir dos séculos XVII e XVIII, houve verdadeiramente um desbloqueio tecnológico da produtividade do poder. As monarquias da Época Clássica não só desenvolveram grandes aparelhos de Estado – exército, polícia, administração local – mas instauraram o que se poderia chamar uma nova “economia” do poder, isto é, procedimentos que permitem fazer circular os efeitos de poder de forma ao mesmo tempo contínua, ininterrupta, adaptada e “individualizada” em todo o corpo social. Estas novas técnicas são ao mesmo tempo muito mais

A problemática convivência entre os constituintes representativos do lusotropicalismo brasileiro – presentes no livro “*O mundo que o português criou*” – sistematiza-se e parece ser regida por quatro tipos de relação: (i) a coadjuvação/solidariedade; (ii) a preferência involuntária e/ou livre escolha; (iii) alteração proporcionada pelos estereótipos do multiculturalismo; (iv) a cooperação desmedida pelas forças sociais intervenientes sobrepõe-se ao poder político.

Partindo dessas relações, verificar-se-á que (a) a **língua** e (b) o ‘**acto colonial**’ constituem o *denominador comum* nesse processo multicultural de constituintes extremamente discrepantes, desde a sua cosmovisão até ao comportamento psicossocial. Contudo, parece-nos que a obra de Gilberto Freyre, em geral, e “*O mundo que o português criou*”, em particular, é futurista, por lançar a solidariedade entre ‘espaços’ pós-coloniais (Freyer, 1988: 39).

Pode-se ter a sensação de que o texto *O mundo que o Português criou* seja mais político<sup>779</sup> do que académico, tal leitura será defendida em algumas teses nos anos 60 do século XX<sup>o</sup> (Bender, 2009)<sup>780</sup>. Ainda que se recorra às ‘províncias ultramarinas’ para referir o *mundo que o Português criou* – o que é um jogo relativamente político – as suas qualidades de académico são nitidamente aproveitadas politicamente. Basta consultar as anotações das suas viagens, *Aventura e rotina* assim como as conferências que ele publica em 1953: *O brasileiro nas terras portuguesas*. Aliás, do seu regresso, precisamente no Rio de Janeiro, o mundo jornalístico considerou-o um marco simbólico entre o presidente brasileiro Getúlio Vargas e o líder português Oliveira Salazar<sup>781</sup>, além da sua condecoração com a Grã-Cruz da Ordem de Cristo.<sup>782</sup>

---

eficazes e muito menos dispendiosas (menos caras economicamente, menos aleatórias em seu resultado, menos suscetíveis de escapatórias ou de resistências) do que as técnicas até então usadas e que repousavam sobre uma mistura de tolerâncias mais ou menos forçadas (desde o privilégio reconhecido até a criminalidade endêmica) e de cara ostentação (intervenções espetaculares e descontínuas do poder cuja forma mais violenta era o castigo "exemplar", pelo fato de ser excepcional)” (Foulcault, 1979).

<sup>779</sup> O autor deixou claro que a sua viagem não tinha fim político.

<sup>780</sup> Na sua introdução, Gerald Bender explica as dificuldades que lhe foram criadas por ter defendido que o luso-tropicalismo de Freyre era um racismo que, em vez de fundamentar-se nas realidades, preferia exaltar a Lusitânia nos trópicos. Este autor indicava que este racismo (luso-tropicalismo) levaria os Angolanos e o domínio português em geral a rebelar-se (já se verificavam as revoltas de 15 de Março de 1961, em Angola).

<sup>781</sup> Por ter trazido com ele um exemplar excepcional de *Os Lusíadas* de Luís de Camões, com capa atraente e decorado em pedras preciosas. Importa salientar, também, as conferências proferidas por ele nas universidades americanas em 1954 (Virgínia University e Culumbia University, principalmente).

<sup>782</sup> A ciência colonial (antropologia), como política, está nítida aqui (Copans, 1981: 27).

A seguir, iremos abordar as representações de ‘Eu’, ‘Não-Eu’ e ‘Outro’ na realidade angolana<sup>783</sup>. Interessa-nos por três motivos: (i) a estadia de Gilberto Freyre em Angola foi muito bem orquestrada pelos meios de informação coloniais; (ii) por ter suscitado grande interesse no intelectualismo nascente (crioulo<sup>784</sup>) nas cidades angolanas (Luanda, principalmente), forjando a ‘angolanidade’ como denominador de todos angolanos; (iii) angolanos na diáspora – principalmente Mário Pinto de Andrade – examinarão os textos de Freyre em busca da angolanidade.

### *Luso-tropicalismo em Angola*

Na vertente cultural são poetas angolanos na diáspora que inicialmente interessar-se-ão pelo reconhecimento da eloquência intelectual que Brasil/Portugal dará a Gilberto Freyre, nos anos 40-50 do século passado. Na academia angolana, Mário António Fernandes de Oliveira – discípulo de Gilberto Freyre (1900-1987) – foi o fundador da corrente da criouldade (mulatidade) em Angola. Contudo, importa salientar que o nacionalista angolano Mário Pinto de Andrade reagiu explosivamente – isto é, contrariamente – aos textos de Gilberto Freyre, logo depois das suas conferências nas universidades americanas (em 1954).

Enquanto falava-se aqui e acolá de *negritude* e *africanidade*, os Angolanos disponibilizaram-se a ‘forjar’ a *angolanidade* (Andrade, 1962b: 72-73, 76; Andrade, 1962; 1989): uma parte irá abraçar directamente o luso-tropicalismo, e outra preferiu a angolanidade, à luz das críticas sobre o freyreismo<sup>785</sup> (Llyor, 1990).

Na teoria da literatura angolana, José Venâncio e Francisco Soares irão retomar a luso-tropicalidade (no princípio da angolanidade). Isto é, estes dois estudiosos identificam as representações da angolanidade (luso-tropicalidade

<sup>783</sup> Partimos do pressuposto que os três constituem e instituem o “mercado” onde “Les jeux de relations se révèlent au hasard des rencontres qui laissent entrevoir des réseaux nés de la parenté ou du voisinage, des liens entre familles et de la connivence sociale. Réseaux que cimentent des sentiments et des souvenirs partagés, mais que fissurent de vieilles ahines. Ils sont indissociables des lieux très concrets où ils se sont formés, des personnes qui y ont établi leur histoire, devenue récit familial au cours du temps”. (Balandier, 2012: 11).

<sup>784</sup> Utilizamos este termo não apenas no sentido biológico. A professora Ana Mónica Lopes acha que é um termo a dois gumes (Lopes, 2011:220). Importa salientar que por crioulo entendemo-lo culturalmente.

<sup>785</sup> É possível constatar na *angolanidade* a discrepância entre a *angolanidade* e a *negritude*, onde o *negro/macaco* é valorizado (Senhor), isto é, a sua macaquice tenha alguma civilização; e por outro, a *angolanidade* que compreende a acepção da africanidade, aceitando paralelismo vivencial entre neo-africanos: africanos e euro-descendentes. Ao longo do tempo – e tendo em conta a crítica literária e a análise política – essa *angolanidade* tentará encontrar-se, ainda que se note larga ausência de ensaios e trabalhos académicos nesse aspecto.



angolana): (i) EU, (ii) Outro. Literalmente o EU/luso-angolano e o Outro/afro-angolano estão decerto presentes na produção literária angolana. Enquanto o primeiro se identifica pela língua (portuguesa), o Outro interpreta suas culturas através da mesma língua. Estabelece-se assim uma plataforma onde os intervenientes cultivam – ou estão pelo menos cientes de cultivar – seu multiculturalismo/crioulidade angolana na angolanidade.

Mas, Victor Kajibânga qualifica tal posição como “totalitária e hegemónica sobre a realidade sociológica angolana”, e José Venâncio e Francisco Soares firmam que “falseiam essa mesma realidade e se prestam a cultivar o mito dos grandes feitos dos descobrimentos e da colonização portuguesa, o discurso de raça e uma epistemologia de pendor eurocêntrica e paternalista” (Kajibânga: 1999/2000/2001, 142).

Ainda que essa apreciação de Victor Kajibânga seja logicamente válida, é também verdade que os teóricos da luso-tropicalidade angolana se baseiam na literatura positivada existente (Venâncio 1992b; 1993). Nessa altura – e mesmo até relativamente data recente – a literatura em línguas patrimoniais angolanas não existe na forma positivada, continuando principalmente na oralidade. Francisco Soares não nega a literatura oral (na sua obra sobre *Teoria sobre a literatura angolana*), o que nos leva a compreender que a sua leitura – ainda que reconhecesse a existência da literatura oral – parametriza-se apenas nos escritos em vigor.

Geralmente, o termo ‘crioulo’ tem aparecido quando se fala sobre ‘luso-tropicalismo’, ou ainda ‘mestiço’. Não iremos retomar esta terminologia por, nas nossas análises, apresentar algumas incongruências com o discurso que desde o início pautamos. E, para justificá-lo iremos referenciar Michel Cahen (1994).

Crioulo: possuidor de duas culturas? Michel Cahen busca esta categorização em dois momentos: (i) a partir do processo histórico da Colonização portuguesa (Império). O branco crioulo angolano – de origem europeia – é angolano pelo processo histórico (numa altura em que Angola era Província de Portugal) e a sua preferência/vontade, independentemente da sua natalidade. O mestiço biológico – ainda que seja um cruzamento de português com uma outra província ultramarina (e não Angola) pode ser um ‘crioulo angolano’ pelas mesmas razões. Assim será, também, o caso do negro – oriundo ou não de Angola – desde que manifeste a

vontade e preferência de ser ‘crioulo angolano’. Daí o preferir identificar-se através da ‘língua portuguesa’ – e não pelos costumes rurais e étnicos africanos / angolanos – evitando assim pertencer a uma realidade particular. (ii) a partir das heranças sociais proporcionadas pelo espaço. No caso de Angola o autor cita Luanda, “espaço social Mbundu”. Sendo Luanda o ‘espaço do poder’, formulam-se logicamente três hipóteses: a primeira é que os Mbundu têm poder em Angola; a segunda é que os Mbundu luandenses são o modelo de ‘crioulo’; e a última é afirmar que Luanda é o epicentro da Elite angolana. É na base desta lógica que Michel Cahen escreve sobre os “crioulos de Angola”, num artigo interessante publicado no *InformÁFRICA CONFIDENCIAL*, #63 em Julho de 1994. Importa salientar que de 1994 para cá, muitas coisas mudaram, o que nos levará – inevitavelmente – a questionar algumas coisas e mudar, quiçá, as nossas formas de ler Michel Cahen.

No nosso vocabulário, ‘crioulo’, tal como categorizado, parece fugir a dois pressupostos: (i) identificação; (ii) aceitação no ‘espaço’. Vamos ouvir Michel Cahen (1994: 18):

A noção de crioulo no império português não está directamente ligada à cor da pele: um crioulo pode ser mestiço, bem como negro ou branco... No século XX, aqueles que se diziam “angolanos” tinham claramente consciência que não eram africanos: “Angola” era a parte do território sob controlo directo de Portugal, na população colonial não havia, no plano social. Diferenças fundamentais entre os “angolanos” e os metropolitanos...

Suponhamos que ‘crioulo’ seja o produto de dois pacotes de símbolos, oriundos de duas extremidades, cuja sua ‘dentificação’ a um espaço social faz deles, ao mesmo tempo, ‘estrangeiro’ e ‘cidadão’, tal como foi o exemplo do Brasil.<sup>786</sup> Neste caso, encontraremos dois inconvenientes para a categorização, consoante a nossa compreensão. O primeiro é o seguinte: o crioulo (branco, mestiço, negro) em Angola, seria o possuidor de ‘herança sociocultural’, o que é ‘localizado/identificado’ com Angola. Isto supõe que crioulo seja uma representação ontológica fora de Angola, mas que ao mesmo tempo manifesta a sua pertença a uma Angola social. Cahen reconhece, portanto, que os ‘crioulos’ “exprimem-se num discurso que não os

<sup>786</sup> Importa lembrar que no Brasil – ou nas Américas – ‘crioulo’ designava um escravo por nascença, mas que sabia falar português e conhecia os costumes brasileiros, no século XIX. Ainda nesta época, os mestiços eram ‘mulatos’ e o negro escravo, que não tinha estes capitais culturais (falar português e conhecer os costumes brasileiros), era chamado de ‘negro boçal’.

representa”<sup>787</sup>. O segundo é este: a cidadania perante o Estado requer um vínculo – como já vimos logo no primeiro capítulo da Primeira Parte – que liga o indivíduo, quer pela pertença do *ethnos*, quer pelos deveres do Estado. Desta feita, o ‘crioulo’ – pelos símbolos que representa – só pode representar os titulares dos mesmos símbolos. No caso do ‘crioulo no Brasil’, ele representava o ‘Eu’ português (porque falava sua língua: capital sociocultural), e ao mesmo tempo, se integrava pelo domínio dos ‘costumes brasileiros’. Quer dizer, o ‘crioulo’ é, na origem, o representante de uma cultura alheia e, por falta de ‘espaço’, era forçado a assimilar ‘outras culturais’. Isto é, o crioulo simbolizaria algo que é tudo, mesmo ele próprio.

Em relação à aceitação, a categorização de crioulo parece-nos mais problemático ainda. Colocamos a seguinte pergunta: como é o crioulo aceite? No século XIX o crioulo era conotado pela sua pele (mestiço ou negro, mas nunca um branco) e, em relação ao lugar onde se instalava, era tido como ‘Outro/estrangeiro’. Quando acrescentamos o branco – neste grupo de crioulo – Michel Cahen pretende que não se trate de uma questão da cor de pele. A conotação do branco no Brasil – que é oriundo do Portugal imperialista – e caso seja mentalmente associada a este grupo (dos portugueses imperialistas), ilustra a época e os contextos de quando o Brasil se preocupava em desfazer-se de todos os vícios neo-colonialistas. O ‘crioulo’ não é aceite por se identificar com o espaço, mas sim pela condição histórica que lhe proporciona heranças e capitais consideráveis e importantes para o ‘espaço social’ onde se quer integrar/impor.<sup>788</sup> Busca, porém, uma identificação utópica mas que garante a coesão de todos.<sup>789</sup> Por esta razão, parece-nos que o ‘crioulo’ – ainda que representasse uma ‘aliança histórica’ inevitável – deixa de o ser, por trazer com ele

<sup>787</sup> “Os crioulos só se exprimem através do discurso nacional e nacionalista, isto é, um discurso que os inclui, mas não os representa. Isto é mesmo nocivo ao processo de criação da nação, pois em contrapartida, o discurso nacional é ressentido como discurso crioulo... Isso explica-se por razões históricas, pois eles foram produzidos e reproduzidos pelo Estado moderno (colonial e pós-colonial)” (Cahen, 1994: 19).

<sup>788</sup> “A particularidade da posição dos crioulos no império português continental no século XX, tem a ver com o facto de a sua “função” na ideologia colonial ser considerável (*lusotropicalismo*), enquanto a sua importância política é destruída e a sua posição social reduzida.” “No entanto, eles constituem, nas suas diversas componentes, o essencial da elite modernista e o seu papel, na génese do nacionalismo e nos novos Estados independentes será capital. Mas ao dizer-se isso, é necessário entrar-se, de imediato, nas nuances”. “Com efeito, abordo apenas aqui a criouldade como elite...” (Cahen, 1994: 18).

<sup>789</sup> O autor diz: “... aqueles que são ‘o mais verdadeiramente’ moçambicanos ou angolanos são sem dúvida os crioulos (branco, mestiços, negros): porque eles se concebem a não ser a escala do país inteiro (mesmo se vivem sobretudo na capital...), porque o seu grupo étnico não está ligado a um território particular (nomeadamente rural), porque a escolha do português como língua de unidade nacional fez deles o grupo modelo a que é suposto os outros se aproximarem...” (Cahen, 1994: 19).

uma outra dimensão que o espaço onde se insere adquiriu. Logo, ele será um luso-descendente simbólico (e não biológico) por possuir as ‘heranças’ e capitais que assim o identificam. Ora, na classificação das categorias, ele parece melhor ‘lusodescendente’ do que ‘crioulo’, especificamente no contexto angolano.<sup>790</sup>

Por esta razão, não utilizaremos o conceito de ‘crioulo simbólico’ (nem mestiço...) nas nossas categorizações.

Interessa-nos considerar os traços ontológicos que possui, e enquadrá-lo entre o ‘Eu’, ‘Não-Eu’ e o ‘Outro’, que nos parece um esquema despersonalizado e impessoal, longe do exclusivismo, uma vez que eles constituem a estrutura básica da existência do espaço social. É como na Lógica gramatical em que se diz: ‘Eu’, ‘Tu’ e ‘Ele’.

Tentamos reconstruir as representações sociais, neste caso: EU/luso-descendente angolano; Outro/afro-angolano. Reparamos que o EU e Não-EU/Eu(-1) são contrários:  $EU \neq EU(-1)$ . Isso implicaria que se EU for a língua portuguesa, Não-EU seria língua angolana patrimonial (língua nacional). De modo igual, importa reconsiderarmos o OUTRO como afro-angolano, pela obra portuguesa (*O mundo que o Português criou*), o que implica a fraternidade entre Angolano e membros de outras colónias africanas. Cada um trouxe um pouco da sua cultura originária. Nesse caso, numa primeira linha teremos:

- (i) EU: português/luso-descendente
- (ii) Não-EU: autóctone angolano<sup>791</sup>
- (iii) Outro: afro-angolano.

Esta categorização provisória é verificável nas análises – de ordem antropológica e muito interessante – que o estudioso Kabelenge Munanga faz sobre as identidades brasileiras actuais, e as novas dinâmicas que se operam (Munanga, 2004).

<sup>790</sup> Luís Kandjimbo tem uma opinião quase semelhante (ver: Opinião especialista #2).

<sup>791</sup> Importa admitirmos que esse sentido de autóctone é aqui utilizado por questões estruturalistas (Anónimo, 1974: 11-18): até 1974 o jargão da Administração Colonial diferencia “autóctone/angolano” do “branco/estrangeiro”. Esta conotação já não vigora nos dias de hoje. Historicamente, Angola pertenceria aos !Kung (Batsíkama: 2011). Estes foram invadidos pelos proto-Njila (Vansina, 2004) e pelos Bantu. De 1491 até 1917 a territorialização portuguesa em Angola em 1491 a evangelização do reino do Kôngo inicia a era da instalação dos Portugueses em Angola. Um século mais tarde, registavam-se mulatos Português/Kôngo... Isto é a instalação (dos Portugueses) seria há cerca de cinco séculos. A questão agora é: quem seria autóctone? A resposta provisória seria !Kung. E, sucessivamente, as populações Njila/Bantu, que também são invasores. E depois os Portugueses. Em princípio, ainda desconhecemos os critérios para esse efeito. Será por ancianidade? Ou será por só pertencer a uma determinada terra? Ainda assim, preferimos recorrer à linguagem familiar e popular que, constantemente é repetida pela linguagem específica dos académicos”.

Silvio de Carvalho Filho, por um lado e Mbuta Zawua, por outro, apoiariam esta classificação, em parte.<sup>792</sup> De realçar que Barth (1969) por um lado e Eriksen (1993) por outro apresentam-nos uma interessante concepção de ‘grupo’, tal como se cria nos tempos modernos e onde se projectam os seus limites: (i) os processos de inclusão ou de exclusão apresentam suportes simbólicos, os quais, para identificação individual, constituem uma “força de vontade e não exclusivamente um processo histórico onde o indivíduo é um produto”; (ii) os parâmetros identificadores do indivíduo, enquanto “membro do grupo”, são constituídos de capitais sociais alcançados ou herdados, onde o ‘espaço social’ se torna virtual e continuamente imigrante.

Ao redimensionar as fronteiras que as pessoas perspectivam e estabelecem para se ‘identificarem’, num conjunto de vários grupos: retomamos aqui o ‘Eu’ como

---

<sup>792</sup> Isto é, tudo o que se relaciona com português: cultura, língua, religião, etc. Importa salientar, neste aspecto Mbuta Zawua (2010: 2), na sua reflexão: “A independência [em Angola] e o pós-colônia, apesar da transferência política de brancos para pretos e mulatos, não representou a alteração da estrutura das relações sociais “a norma” na sociedade angolana. Da herança devastadora da colonização a independência nada conseguiu obter em relação à mudança da norma. A vida mulata é fruto claro da estrutura racista e colonial herdada psiquicamente que se apresenta sob a forma do neo-racismo e uma neo-segregação em Angola, já que uma vida mulata é sinónimo de ter qualidade de vida. O que quer dizer que o mulato-branco, em regra geral, detém condição económico-financeira e sócio-cultural melhor em relação ao preto. A condição desejável por todos brancos, mulatos e pretos, e que ser preto em Angola é não possuir e viver em uma vida não mulata, equivalente a maiores dificuldades sócio-económicas. A estrutura sócio-económica desigual entre branco-mulatos e pretos no período de dominação colonial, apesar da mudança no poder político pós-independência em especial nas décadas de 80 e 90 do século XX, manteve-se e se mantém inalterada em termos hierárquicos ao longo dos anos de independência: no topo da pirâmide, pretos assimilados e brancos-mulatos, no meio os brancos-mulatos e na base os pretos, perpetuando-se, dentro dessa estrutura desigual colonial e por uma falsa identidade multirracial angolana, a angolanidade. Assim, em Angola ser mulato, em si já representa uma vantagem de cerca de 50%, dentro de uma estrutura político-ideológica e administrativa a seu favor. Por outro lado ser preto e etnicamente consciente é ter dificuldades para viver e ocupar cargos da maior relevância, sem necessariamente pertencer à máquina político-económica.”.

A postura de Nkuwu-a-Ntinu Mbuta Zawua é na verdade interessante. A nossa leitura sobre EU, Não-EU e OUTRO parte de uma outra metodologia de classificação. Ele deve estar ainda a desenvolver esta pesquisa para o seu Mestrado na Universidade de São Paulo. Aliás, o professor Silvio de Carvalho Filho corrobora, de certo modo, quando escreve: “A sociedade colonial estava dividida, nas seguintes camadas: brancos privilegiados, colonos brancos pobres, mestiços, negros assimilados e a maioria de negros não assimilados, os chamados “indígenas”. Havia uma “gradação na discriminação ligada à cor. Apesar de ser uma regra repleta de exceções, quanto mais clara fosse a pele, em geral, mais elevada era a posição social do indivíduo”. O estudioso faz observar, mais além: “O nacionalismo angolano nasce de um ressentimento dos negros e mestiços às discriminações no âmbito profissional. Durante o período colonial, algumas profissões que lidavam preferencialmente com dinheiro ou comércio, tais como os guarda-livros, comerciantes e os bancários, eram sutilmente barradas aos negros e mulatos. O sindicato também era preferencialmente uma associação para trabalhadores brancos, raramente havendo neles negros ou mulatos. Todos testemunhavam que o trabalhador não-branco recebia, durante o período colonial, salário inferior a qualquer branco que exercesse o mesmo serviço. Isso ocorria no próprio funcionalismo, onde o português ganhava uma subvenção “atribuída aos não naturais de Angola” (Filho, 1998).

o possuidor de capitais culturais, sociais ou académicos privilegiados, no ‘jogo social’; e o ‘Outro’ possuidor de capitais modestos que simbolicamente não o privilegiam nos ‘lugares ocupados’ neste ‘jogo social’. E, por fim, o ‘Não-Eu’ possui capitais simbólicos ‘suburbanos’ em relação ao ‘Eu’, e não desempenha praticamente nenhum papel definicional do jogo, senão um papel secundário. Fredrik Barth nos faz perceber isso nas suas análises sobre o caso da Nova Guiné (Barth, 1987) quando fala dos processos da etnicidade<sup>793</sup>: ‘os de dentro’ e ‘os de fora’ – num espaço social que pelos interesses mútuos querem que seja *comum* – apresentam fronteiras culturais definidas pela cosmogonia que operacionaliza a vida social, por um lado; e por outro, a forma como a “auto-consciência da particularidade cultural” se manifesta em grupo, em vários ‘lugares dispersos’ ou ‘espaços partilhados’ e mitos que partilham (Sales, 2011:305-306). Por esta razão – e para servir-se de uma plataforma lógica aceitável – retomamos os agentes simbólicos de uma ‘existência social’, com cujos significados nos interessa perceber o espaço social que partilham: “Eu”, “Não-Eu” e “Outro”.

Comparando ao quadro que anteriormente estabelecemos na obra de Gilberto Freyre, há – ao que nos parece – uma incongruência:

#### **Gilberto Freyre**

- (1) EU/Português
- (2) Não-EU: Africano/luso-companheiro
- (3) OUTRO: Ameríndio

#### **Angolanidade**

- (1) EU: Luso-descendente
- (2) Não-EU: Autóctone angolano
- (3) OUTRO: Afro-angolano.

A diferença epistemológica na estruturação das representações dum mesmo conceito – ou teoria/método na linguagem de Mário Pinto de Andrade<sup>794</sup> – reverteria, talvez no fundo identitário das culturas que acolhem plataformas discrepantes: brasileira e angolana. O Brasil que acolhe o EU, não o faz isoladamente. Este EU está

<sup>793</sup> O trabalho de Barth é interessante por simplificar o uso da raça – hoje interpretada segundo vários prismas – em etnicidade: “auto-consciência de um grupo...”. Como veremos, refutamos, de modo igual, o uso de ‘Crioulo’ em alguns especialistas sobre angolanidade, pela mesma razão.

<sup>794</sup> Reflectindo em 1961 sobre a existência de uma “tradição literária angolana”, o ensaísta Mário António considerava que “(...) a nova poesia angolana é-o na medida em que, dentro da literatura de língua portuguesa, busca cantar de maneira diferenciada, um mundo diferente. O seu chão é uma cultura que não se pode dizer híbrida, mas em que as diferentes expressões culturais se apresentam carregadas de elementos uma da outra”(1961b). Num texto datado de 1964 e situando-se numa perspectiva contrária, Mário António advogava que o qualificativo ‘angolano’ só pode ser aplicado àquilo que se apresenta integrado no resultado duma acção histórica, processada pela Presença Portuguesa, que é aquela mesma que deu significado à palavra “Angola”. Mário António sustentava aqui as teses do luso-tropicalismo, teoricamente elaborado pelo sociólogo brasileiro Gilberto Freyre, no seu livro “*Casa Grande e Sanzala*” (Kandjimbo, 1997).

acompanhado de um outro EU que não é EU, isto é EU(-1) ou ainda Não-EU. O EU chama-se português, e o Não-EU é africano. Nessa lógica, o OUTRO que os acolhe é Ameríndio. O caso parece diferente para África, e Angola em particular. O EU continua a ser o português, mas ao instalar sua cultura em Angola, ele o faz quase exclusivamente<sup>795</sup>. É verdade que, em Angola, encontremos línguas cujas origens são de Macau ou Cabo Verde..., mas no tecido cultural angolano – veiculado na literatura<sup>796</sup> ou não – estes ingredientes culturais quase não estão presentes, e se possível encontrá-los, de forma mascarados e com aparências da realidade endógena. Também o africano no Brasil é escravizado e depois fraternizado através da religião. Em Angola é o contrário: o angolano resiste à instalação portuguesa, por um lado e por outro, não aceita qualquer escravagismo no seu território (embora se verifique a escravidão passiva, sustentada nos usos e costumes internos).

A outra discrepância seria as representações de OUTRO. Enquanto no Brasil o OUTRO é o autóctone, em Angola, ele é ‘Afro-angolano’. Porquê Afro-angolano? Realçando o que as ‘províncias ultramarinas’ fizeram com que Moçambicanos, São-tomenses, Cabo-verdianos estejam em Angola, como um Lisboa está no Porto, ou seja, dentro do seu território. Assim, vários luso-africanos passaram a ser Angolanos por *jus solis*. E o Estado Novo garantiu-lhes todos os direitos. Parece que esta classificação justifique o precedente: o OUTRO ameríndio foi quase recuado nas ‘terras do fim do mundo’, ele que é *autóctone*. Ao contrário, o OUTRO angolano que não é *autóctone* parece ter, ainda, espaço na integração social, por causa da língua portuguesa (língua das centralidades e quase desconhecida no ‘interior’). Não só partilha o mesmo ‘género estrutural’ de autóctone, com o ‘Eu’, mas é literalmente apadrinhado por este. É por isso que na visão sociológica, a destribalização era tida como uma autêntica destruição das culturas internas, através das políticas violentas de assimilação. Portanto, ela parecerá ao Mário Pinto de Andrade como uma brutalização selvagem e não civilizadora, como o defendera a teoria freyreana.

<sup>795</sup> Os contratados que Portugal trouxe para Angola tinham origem em: (i) São-tomé; (ii) Brasil; (iii) Índias. Ao contrário da realidade brasileira, os ‘contratados’ brasileiros e indianos não expressaram suas culturas. Os São-tomenses eram originalmente angolanos, daí a sua aceitabilidade no território angolano.

<sup>796</sup> Citaremos aqui a tese de Doutorado de Ana Lopes de Sã, onde logo na introdução afirma que “a literatura é um dos meios de construção e de representação da nação como comunidade imaginária e sociedade inclusiva e identitária” (Sá, 2012).

Na vertente política, podemos fazer essa leitura: (i) Angola tendo várias populações, é óbvio que, como estadista observador e garante da constituição, Agostinho Neto busca na *poesia* inspiração para a sua operacionalidade política. Isto é, a angolanidade (unidade cultural dos Angolanos) integraria sistematicamente um ‘bloco epistemológico’ na hiper-identificação do luso-tropicalismo. Mas pode, também, admitir-se uma contra-argumentação: a unificação das ‘etnias’ africanas em repúblicas parecia ser a leitura republicada do “*Ordo seculorum*”<sup>797</sup> daquela época. Joseph-Désiré Mobutu<sup>798</sup> (presidente do país vizinho de Angola, Zaïre), usa um slogan semelhante: “Um só Pai, uma só Mãe; um só País e um só Presidente”<sup>799</sup>? (ii) os Angolanos sendo, em última instância, um povo culturalmente crioulo (ainda que se reconheça em Angola/1975 lugares ‘nunca navegados’... pela luso-tropicalidade), essa representatividade seria válida apenas para a elite hegemónica, que em princípio parece exclusivamente ser composta de “homens da cidade assimilados” ou “filhos de colonos” e “mulatos privilegiados”. Ao ver essa questão no prisma dos “homens do mato”, ou “indígenas” e angolanos *não-crioulos*, o lusotropicalismo parece não servir a distribuição política.<sup>800</sup>

Luís Kandjimbo (1997: 76) expõe à sua maneira como este contacto entre diferentes culturas é ‘vista’ pelos literatos, nas implicações sociais que se verificaram em Angola:

O contacto de culturas acaba por ser visto como uma virulenta fagocitose.<sup>801</sup> Por essa razão, no dizer de Mário António, a literatura angolana”(...) patenteia uma ânsia de valorização desse veio crioulo, o que, ainda quando os autores pareçam optar por teorias que são a sua negação, se impõe como o mais significativo da tradição que a modernidade angolana pretende continuar”(1964:39). Numa caracterização diferente daquilo que pode ser designado, na óptica de

<sup>797</sup> *Ordo seculorum* é a ‘Ordem Mundial’ daquela época.

<sup>798</sup> Com a sua filosofia de “*Récours à l’authenticité*”, apelidou-se **Mobutu sese Seko Kuku Ngbendu Wa Zabânga**. Por seu turno, Agostinho Neto escreverá – já nos anos 47 – que “Havemos de Voltar”, numa altura em que os Africanismos/africanidades estão em efervescência. Mas não é ‘pragmático’ como seu homólogo vizinho. Nos Camarões, só para completar, o jovem presidente Thomas Sankara, de modo igual, optará a mesma postura: contentar-se dos produtos culturais, económicos e mesmos políticos inspirados na África.

<sup>799</sup> Traduzimos aqui a frase “Tata bó moko; Mama bó moko, Ekolo bó moko, Mokozi bó moko” (em lingala).

<sup>800</sup> No caso específico de Angola, a Elite crioula sendo minoritária, é realmente curioso ver, por exemplo, uma maioria analfabeta e quase condenada a distanciar-se na elaboração das políticas que regem a vida comunitária que integra.

<sup>801</sup> Processo pelo qual os fagócitos (células que absorve micróbios) absorvem e digerem micróbios ou outros microrganismos.



Mário António, como “sujeitos da criouldade”, Joseph Miller, um especialista norte-americano da História de Angola, prefere a designação de luso-africanos<sup>802</sup>.

Vamos tentar reestruturar as representações, desta vez, na vertente política, a fim de continuarmos com as comparações do freyreismo e angolanidade. Partiremos do pressuposto que Henri Lefebvre introduz em relação a espaço/nação criada<sup>803</sup>, na nossa premissa aqui, pelos micro-espacos de “Eu”, “Não-Eu” e “Outro”, cujos significados simbólicos são dinâmicos (Geertz, 1973: 54-57, 61) e reproduzem-se continuamente, nas relações humanas (Radcliffe-Brown, 1952).

Entre outros méritos do luso-tropicalismo – para muitos – ele integrou o *negro* no conjunto dos civilizados: se antes a barbárie foi associada ao africano/negro, há o sentido lógico de que depois da obra dele se veiculam o multiculturalismo e a cooperação das culturas – pelo menos em alguns ciclos –, que seriam dois aspectos que ajudariam a ‘qualificar’ os produtos dos africanos: (i) Agostinho Neto publica, em 1947, alguns versos que preocupam o colonialismo salazarista, tendo o aval da Casa dos Estudantes de Império, que levava avante séries de actividades que a Metrópole classifica de terroristas; (ii) a perseguição dos luso-descendentes de

---

<sup>802</sup> Luís Kandimbo explica: “É um termo que no seu entender, serve para identificar não somente uma raça ou uma cultura, mas um grupo economicamente especializado no século dezoito e que inclui imigrantes europeus que se associam aos naturais (1988:245-283). Embora cobrindo um mesmo domínio das relações sociais, concretamente um grupo social, nos seus conceitos respectivos Joseph Miller e Mário António visam objectivos distintos. O conceito do primeiro tem a sua utilidade no quadro da organização económica mercantilista. O segundo privilegia o intercurso sentimental e sexual dos portugueses para a explicação dos diversos fenómenos sócio-culturais. Os argumentos que subjazem a essa caracterização de Mário António foram sucessivamente retomadas por alguns historiadores. De uma maneira geral, na abordagem que fazem do século XIX, dá-se demasiado relevo à composição racial daquela geração de escritores que se notabiliza nessa época. René Pélissier, por exemplo, afirma que “o nacionalismo africano [angolano] moderno é uma criação dos mestiços do século XIX” cuja “força essencial provém do factor biológico” (1978:215)”.

<sup>803</sup> “How is the nation to be defined? Some people — most, in fact - define it as a sort of substance which has sprung up from nature (or more specifically from a territory with 'natural' borders) and grown to maturity within historical time. The nation is thus endowed with a consistent 'reality' which is perhaps more definitive than well defined. This thesis, because it justifies both the bourgeoisie's national state and its general attitude, certainly suits that class's purposes when it promotes patriotism and even absolute nationalism as 'natural' and hence eternal truths. There are other theorists, however, who maintain that the nation and nationalism are merely ideological constructs. Rather than a 'substantial reality' or a body apporrate, the nation is on this view scarcely more than a fiction projected by the bourgeoisie onto its own historical conditions and origins, to begin with as a way of magnifying these in imaginary fashion, and later on as a way of masking class contradictions and seducing the working class into an illusory national solidarity. It is easy, on the basis of this hypothesis, to reduce national and regional questions to linguistic and cultural ones — that is to say, to matters of secondary importance. We are thus led to a kind of abstract internationalism.” (Lefebvre, 2007:111).

Angola, Afro-angolanos e autóctones angolanos (tidos como terroristas nos anos 1947-1961) pela PIDE<sup>804</sup> e outras instituições disciplinares do colonialismo.

Como se notou, a teoria de Gilberto Freyre que aborda o multiculturalismo típico do “*Mundo que o Português criou*” pode ser enquadrada em duas dimensões: (i) sociológica: ainda que a dada altura Freyre seja utilizado pelo salazarismo, por forças das circunstâncias nas lides académicas, importa dizer que a ‘democracia social’ que o autor reflecte é, enquanto teoria, funcional. No entanto, a forma peculiar (suavizar a linguagem num acto violento/brutal) como o faz e a amostra que utiliza (o Mundo que o Português criou) suscitam inúmeras críticas ou reacções. Exemplo: se tentar verificar a mesma teoria numa amostra chamada Angola, o resultado será diferente, ainda que seja provada a operacionalidade da teoria. E, se se aplicar esta amostra, verificar-se-á a necessidade de ajeitar a sua teoria<sup>805</sup>; (ii) histórica: há uma trajectória bem específica, onde se desenrola a construção dessa sociedade multicultural: (a) são países diferentes com peculiaridades históricas: nesse caso Angola, Brasil e Portugal. As circunstâncias do seu contacto – partindo das causas e comparando com as consequências – criam especificidades quer na teoria quer nos resultados da sua operacionalização; (b) os antecedentes históricos de cada sociedade que, num tempo e espaço específico, vêm aglomerar-se sob conflitos ou cooperação, desenham – o que é discutível – um cenário histórico cumulativo (Levi-Strauss)<sup>806</sup>. Deste último, as redes de cooperação expandem-se e possibilitam outros suportes, onde navegarão os futuros horizontes a tomar pelas sociedades.

<sup>804</sup> Aconselhamos a leitura do livro *PIDE – a história de uma repressão*, coordenado por Alexandre Manuel, Rogério Carapinha e Dias Neves. O livro foi publicado pelo “jornal do Fundão” Editora, em 1974.

<sup>805</sup> Aconselhamos ler Agualusa, 2007: Fradique Mendes (personagem de Eça Queiroz) ilustra-nos as diferenças entre *negro da cidade* e *negro do campo*. A paixão pela *negra* parece-nos uma homenagem às sociedades angolanas pré-coloniais, não pela forma que se cria a *nação crioula*, mas e sobretudo, pelas dinâmicas que apresenta. O amor secreto entre *um português* e *uma negra* que o autor ilustra explica isso bem. A mestiçagem de pai ex-colonizador e de uma mãe ex-colonizada tem repercussões diferentes de uma mãe ex-colonizadora e de um pai ex-colonizado quer nas ex-colónias descolonizadas quer na Metrópole. Essa lógica parece justificar culturalmente, também (Gruzinsksei, 1999).

<sup>806</sup> Levi-Strauss divide a história em (i) história estacionária; (ii) histórica acumulativa. A primeira desenrola-se num conservadorismo dos valores de maneira que o ‘eterno passado’ repete-se no presente. É o caso de história reduzida no espaço, com menos aberturas para o exterior. Ainda assim, sublinha Claude Levi-Strauss, a dinâmica nessa história é intrínseca, e não deixa de ser uma história pré-acumulativa. O resto da História é acumulativo: busca o motor da dinâmica social no encontro das sociedades, geralmente discrepantes em vários domínios... e cujo duelo ou cooperação faculta nascimento duma nova sociedade essencialmente ligada ao seu recente ‘passado recente’.

## **2. Angolanidade apriorística**

A Angolanidade apriorística nasceu numa Diáspora variada (Europa comunista, África francesa/R.P. Congo, Argélia e África inglesa/Zâmbia e Tanzânia; nas Américas/Cuba e na Ásia) e em Angola. Ela era urbana (por causa de Luanda, e nas cidades metropolitanas da Europa) e ligada à variedade étnica angolana e à diversidade racial. Luanda lhe dará um aspeto kimbundu, e a sua existência (1960-2008) expandiu-se para todas as etnias de Angola.

Partindo disto, importa citarmos aqui – em Angola – as características das populações que viviam na cidade e que participaram na efectivação desta angolanidade:

As Populações das cidades [angolanas<sup>807</sup>] são massas com acentuado grau de destribalização, desenraizadas, mas que no entanto, mantêm um certo fundo tribal, que irrompe na primeira oportunidade-procuram assimilar os costumes dos brancos, e isso acontece pelo maior contacto com estes, quer se trate de homens, em empregos vários, quer de mulheres, como vendedeiras ou serventes domésticas. (Anónimo, 1974: 11).

Na verdade, o documento em questão falava – para repetir a expressão original – de ‘pretos’ e ‘brancos’ residentes nas cidades. E, em relação a cada um, existiam descrições pontuais<sup>808</sup> dos quais servimos para esta classificação. Como

---

<sup>807</sup> Acrescentado por nós. Nas cidades dos países vizinhos o caso era diferente: Matadi ou Kinsâsa apresentava uma tendência kôngo (angolanidade rizomática, ver a seguir); o caso era o mesmo em Lusaka, embora se reconheça uma abertura em relação a anatomia social da Zâmbia em geral. No Congo Brazzaville, apesar de ser um espaço kôngo com forte tendência regional, foi também um palco apriorístico, mas já posteriormente a época natalícia.

<sup>808</sup> (A) Características gerais do preto de massa são: (1) grande espírito de justiça e apreciável sensibilidade em tal campo; (2) paciência; (3) propensão para a especulação verbal; (4) grande espírito de observação e tendência imitativa. Espírito crítico; propensão natural para a troca; (5) ausência de sentimento de gratidão; (6) imprevidência; (7) egoísmo e espírito interesseiro, por vezes ingenuamente; (8) cumprimento escrupuloso dos contratos firmados; (9) grande poder simulador e de guardar um segredo; (10) solidariedade dentro da família, mas uma indiferença absoluta fora dela; (11) indolência; (12) estranheza perante o modo como a Justiça se processa entre os Brancos; (13) propensão para o estímulo da memória, com prejuízo do raciocínio; (14) forma quase infantil como cede a certas tentações; (15) tentação pelas bebidas alcoólicas; (16) tentação do tabaco e dos estupefacientes; (17) tentação ao roubo; (r) facilidade com que se ausente do serviço, civil ou militar; (18) parcimoniosidade; (t) fraca resistência física geral; (19) boa vontade em adquirir novos conhecimentos ou aptidões; (20) terror sobrenatural; (21) tendência para escreverem tudo; (22) sentido rítmico e vocação para o canto; (23) sentido de respeito pela superioridade, real ou aparente, do Branco; (24) propensão frequente para as artes plásticas; (25) arreigamento ao tribalismo. (B) De uma maneira geral, a colonização fez-se à base de indivíduos de baixo nível cultural e educacional. Por outro lado, o imigrante de menor nível social procurava o território mais próximo, por ser o menos dispendioso em matéria de transporte. Daí o afluxo a Angola deste imigrante, também. Posteriormente, com a proliferação de fazendas, o desenvolvimento comercial e industrial e o adensamento da malha administrativa, afluíram elementos mais qualificados, técnicos e outros. Fortes de ânimo, com uma espantosa capacidade de adaptação a qualquer ambiente, espírito de bandeirantes, os Brancos são, no

podemos notar – lendo as características dos agentes simbólicos desta angolanidade – esta diversidade caracteriza a postura inicial na qual será forjada a *angolanidade*, num ambiente plural e variado. Pois, é aqui que parece nascer a angolanidade, por isto chamamo-la ‘apriorística’. Deriva de *a-priori*, “o que vem antes do resto” (toda tentativa de teorização começa aqui). Ainda que se aceita a tese segundo a qual o MPLA nascera em 1960<sup>809</sup>, esta ‘angolanidade’ vem antes daquela que, ideologicamente, será formulada pela UPA/FNLA ao longo das suas práticas sociopolíticas e socioculturais. Dois condicionantes permitem que seja o MPLA a começar com teorias à volta disso: (i) os membros do MPLA/luta intelectual integravam associações dos literários – nos anos 40-70 do século XX – nos circuitos internacionais da africanidade, negritude, etc. onde se pretende ter-se ‘forjado’ o termo<sup>810</sup>; (ii) os primeiros a utilizar o termo pertenciam ao MPLA (Andrade, 1962b) e os primeiros teóricos surgiram no MPLA: Mário Pinto de Andrade (Kajibanga, 2000) e Viriato da Cruz. Chamamos a essa angolanidade de apriorística não só pela forma como nasce, mas também por causa da sua leitura apriorística sobre ‘quem é Angolano’ que dominou todo final do século XIX (Dias, 1984; António, 1961), que estava de certa forma influenciada pelo luso-tropicalismo e pelo ‘espaço social’ onde é forjada.

---

entanto, pelo seu sangue latino, pouco afeitos a qualquer disciplina, interna ou externa. De uma maneira geral, o Branco conserva a mentalidade de imigrante, que se caracteriza pela sujeição a todas as situações, pelo menos temporariamente, e pela ânsia de amealhar dinheiro, depressa e seja à custa do que for. Os Brancos nascidos em Angola ou nela radicados há muito são, já, mais “angolanos” do que “portugueses”. Houve acentuadas tendências separatistas, amortecidas pelo surto terrorista de 1961, com fulcros em Benguela, Luanda e Sá da Bandeira. Estas tendências transformaram-se, para alguns grandes proprietários ou industriais radicados em Angola há muito, num desejo de autonomia que liberte o Estado de uma tutela do Ministério do Ultramar, que já não aceitam. Tendem, por vezes, para uma ideia de “Independência branca” tipo Rodésia, ou para uma ligação com Lisboa “Comunidade”.

<sup>809</sup> Assim escreve Henrique Gomes Bernardo, “Apesar de o MPLA, os seus órgãos e os seus dirigentes, fizeram crer que o movimento surgiu em 1956, havendo no livro de Lúcio Lara um documento que é um manifesto do MPLA e que termina desta forma: “Viva o invencível MOVIMENTO POPULAR DE LIBERTAÇÃO DE ANGOLA! Luanda, Dezembro de 1956” (Lara, 1997:64; Pacheco, 1997), o movimento só surge na realidade em 1960, como eu referi e não em 10 de Dezembro de 1956, como os dirigentes do MPLA querem fazer crer” (Bernardo, 2008:52).

<sup>810</sup> Luís Kandjimbo é de opinião seguinte: “A partir da década de 60, a actividade literária dos angolanos impunha a intervenção de um discurso crítico capaz de sustentar a originalidade dos textos que até aí tinham sido publicados e dos textos orais de que se vinha tendo conhecimento. Esse imperativo tinha em Mário Pinto de Andrade um dos mais qualificados e melhores expoentes que, desde os anos 50, assumiu o pioneirismo da divulgação da literatura angolana, produzindo concomitantemente uma teorização substantiva. Já em 1951, num trabalho ensaístico, Mário Pinto de Andrade levantava “O problema de uma cultura angolana seguindo de um esquema que era, contudo, estranho à maioria dos colaboradores da revista *Mensagem*” (Mário António, 1961). Tratava-se de um texto em que abordava a problemática das línguas bantu. O ensaísta português Alfredo Margarido aderiu à causa das literaturas africanas nessa década. Os reconhecimentos da autonomia destas literaturas conduziram-no a uma abundante actividade crítica” (Kandjimbo, 1997).

Mário Pinto Andrade é da opinião que:

... a angolanidade requer enraizamento cultural e totalizante das comunidades humanas, abraça e ultrapassa dialecticamente os particularíssimos das regiões e das etnias, em direcção à nação. Ela opõe-se a todas as variantes de oportunismo (com as suas evidentes implicações políticas) que procuram estabelecer uma correspondência automática entre a dose de melanina e dita autenticidade angolana. Ela é, pelo contrário, linguagem da historicidade dum povo.<sup>811</sup>

O que significaria angolanidade apriorística? Os militantes do MPLA observam a inoperacionalidade do luso-tropicalismo e tomam medidas correctivas a partir de duas constatações: (i) as ‘etnias’ rumo à *nação* angolana incorporavam num discurso hegemónico da criouliidade bio-cultural e da sua abertura ao mundo; (ii) a construção do sujeito colectivo (Spinoza, 2010: 23-25) angolano implicava o diálogo civilizacional do ‘Eu’ e ‘Outro’ em duas dimensões: histórica e sociológica.<sup>812</sup> Isto é, nessa primeira observação, angolanidade parte das possibilidades socioculturais e humanas que compõem Angola, isto é, um “*a-priori*” histórico/sociológico contextual. Diz-se que em 1959<sup>813</sup>, a ideia é lançada por Costa Andrade, mas será em 1960 que Mário Pinto de Andrade irá construir conceitos na construção da teorização; em 1961 Agostinho Neto vê um certo construtivismo cultural, que nessa própria

---

<sup>811</sup> Victor Kajibanga é da opinião seguinte: “questiono o conceito da cultura angolana enquanto totalidade. Em Angola não existe uma cultura nacional como tal (assente num único substrato sociocultural e sistema de referências sociais), assim como não existe uma nação angolana. A cultura angolana é ainda um fenómeno processual e, portanto, uma entidade em formação e afirmação... Não temos em Angola uma cultura nacional, mas temos um projecto de construção da nação e de formação de uma cultura nacional, o projecto da angolanidade, forjado na luta anti-colonial pela independência nacional. Infelizmente, devo referir que no período que se seguiu a independência nacional não vigorou um sistema sólido de referências histórico – culturais que materializasse o projecto da angolanidade. A politização das especificidades culturais, associada a guerra civil, adiou o projecto da angolanidade que do meu ponto de vista, consiste na vontade dos angolanos viverem juntos e de partilharem o mesmo destino, com base no respeito pela identidade cultural de cada um” (Kajibanga, 2004: 130-131).

<sup>812</sup> Partimos da teoria de Pierre Bourdieu (Bourdieu, 1991:113-119). Importa salientar também algumas das suas obras que, nesse preciso aspecto, contribuíram para compreender a nossa estruturação dos ‘constituintes’ da Angolanidade: Bourdieu, 1991; Bourdieu, 1996.

<sup>813</sup> Existem, ainda, diversas propostas de outras datas. Luís Kandjimbo é desta opinião: “Em 1961, escreveu um “ensaio significativo” sobre a poesia de Agostinho Neto em que “propunha a utilização do conceito de angolanidade, para definir a substância nacional angolana”(1980:5). O conceito foi nesse momento, pela primeira vez, inserido num texto escrito. O escritor Costa Andrade escreveria igualmente logo a seguir, um artigo dedicado a “Dois poetas da angolanidade”(1962:76-91), encomendado por Mário Pinto de Andrade que preparava então um dos números da revista *Présence Africaine* consagrado a Angola. Numa entrevista concedida ao autor destas linhas, Costa Andrade afirmava que “a ideia de angolanidade como formulação da palavra em si (...) é de 1959”. Na sua “Introdução a um colóquio sobre poesia angolana”, Agostinho Neto lamentava em 1960, o risco da assimilação e da desreferencialização dos intelectuais angolanos que “(...) perturbados pelo processo de coisificação, esqueceram por muito tempo que existia a civilização africana”.

época considera como postura política adequada para um país plural em termos de raça e povo. São pessoas cultas, viajadas e inteligentes que utilizam o termo. Teoriza-se, assim, o discurso nacionalizador dos “grupos societários”: angolano, afro-angolano, luso-descendente, euro-angolano. A ideia predominante aqui é construir uma *nação* a partir dos traços culturais de todas as forças sociais angolanas.<sup>814</sup> Tais procedimentos que ilustram o ‘*rise of nationalism*’ não resolvem, pelo mesmo jeito, os conflitos étnicos internos emergentes (Geertz, 1988).<sup>815</sup>

Interessa-nos agora perceber essa angolanidade apriorística no comportamento angolano. A nossa leitura é simples: sendo uma reflexão crítica, mas sequencial do luso-tropicalismo, angolanidade apriorística estratificou os traços culturais do nacional na mesma ordem de ‘Eu’, ‘Não-Eu’ e ‘Outro’ luso-tropicalistas.

Consideramos o MPLA/local onde Ambundu/luso-descendente assumem o ‘Eu’. Quem será o ‘Não-Eu’ e quem poderá ser o ‘Outro’? Fazendo a pergunta de outra forma, como funcionariam as relações epistemológicas (Bourdieu, 1964: 32-34) entre os traços culturais constituintes da ‘Cultura nacional’ entre os diferentes ‘actores identitários’ nessa angolanidade?

Vamos parametrizar as nossas análises num período de 1975-2008 por duas razões: (i) a composição dos dirigentes do MPLA nas propostas dos Acordos de Alvor em 1975; (ii) a composição dos dirigentes do MPLA depois das eleições gerais de 1992 e de 2008. Desse quadro, podemos tirar algumas conclusões que nos façam compreender quem seria o ‘Eu’ (grupo social hegemónico), quem seria o ‘Não-Eu’ (grupo social dominado) e quem poderia ser o ‘Outro’ (grupo social dialógico do ‘Eu’). Daí compreenderemos o jogo simbólico do poder (Bourdieu, 1989).

Na angolanidade apriorística construída pelo MPLA podemos encontrar as seguintes características dos constituintes<sup>816</sup>:

- (a) “Eu”: assimilado do litoral; luso-descendente<sup>817</sup>;

<sup>814</sup> O termo ‘etnia’ é evitado, para enaltecer a ‘nação’.

<sup>815</sup> Na verdade, a tese de Doutoramento de Clifford Geertz (*The religion of Java*) permite-lhe compreender que o sistema mental proporciona o político também, e busca na religião a sua força operacional. Ora, nessa senda a religião como base de um nacionalismo permite a emergência de outros conflitos étnicos, principalmente no caso angolano.

<sup>816</sup> Partimos dos pressupostos de Pierre Bourdieu: (i) construtivismo onde o “mundo social” funciona partindo das estruturas que coagem nas acções e na representação dos agentes (indivíduos); (ii) *habitus* são construídos socialmente e identificam-se através de um conjunto comportamental. As dinâmicas como aportes do tempo proporcionam alianças entre as partes.

<sup>817</sup> Importa salientar que o “Eu apriorístico” é potencialmente económico, por descendência: as famílias Lara, Silva, Machado, Almeida, Martins, Pereira, Coutinho, Magalhães, Santos, Lemos,

- (b) “Não-Eu”: não-assimilado do interior; angolanos autóctones<sup>818</sup>;  
 (c) “Outro”: afro-angolano do litoral; português/antigo colono<sup>819</sup>.



Importa salientar que tentaremos considerar essa estrutura (‘Eu’, ‘Não-Eu’, ‘Outro’) como suporte de cultura, e também como texto (Geertz, 1972)<sup>820</sup> para lermos as dinâmicas das estruturas sociais angolanas à volta da *angolanidade apriorística* (e outras também). É importante considerar o local onde essas ideias estão a ser construídas: Europa/Ocidente e África. Isto é, fora e dentro de Angola (Messiant, 2009-2: 123-125). Esse “fora de Angola” pode significar também “longe de Angola”, mas nesse caso, o “Litoral angolano” seria mais próximo do que o “Interior angolano”. Dai justificar-se-á porque ‘Eu’ teria o ‘Outro’ como seu interlocutor directo.

A *crioulidade* parece significar aqui “abertura ao mundo” na sua perspectiva cultural.<sup>821</sup> Razão pela qual a angolanidade apriorística, ao construir teoricamente o sujeito colectivo angolano, busca no ‘Outro’ a sua aceitação continental (África) e universal (Portugal/Brasil).<sup>822</sup> É na base disso (Bourdieu. 1964: 56) que o MPLA se construiu e constrói as suas linhas políticas, desde o governo dos Acordos de Alvor

---

Ferreira, Neves, Rodrigues, Galiano, Cruz, Espirito Santo, Prado, Braga, etc. (Lopo, 1965: 16,17, 18). Ao repetir “lusu-descendente”, “euro-descendente”, “afro-descendente”... não se trata de uma questão de tez/raça, mas sim de “herança social” (Bourdieu, 1989, 1991, 1998) no mapeamento social angolano actual. Mário Pinto de Andrade falava de “herança bi-cultural/crioula”, mas eu contextualizei: “herança multi-cultural”.

<sup>818</sup> Partimos do pressuposto que os afro-angolanos viviam mais no litoral e nas centralidades urbanísticas onde tinham, de facto, espaço. No interior, o seu estatuto levava-os na categoria de um “sub-angolano”, por não ter linhagem local. São autóctones por serem oriundos só de Angola.

<sup>819</sup> Principalmente aqueles que constam na lista dos indicados para constituir o Governo, nos Acordos de Alvor.

<sup>820</sup> Estamos a nos referir ao seu artigo: “Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight”. Ele escrevia: “The cockfight’s functions, if you want call it that, is interpretative; it is a Balinese reading of Balinese experience; a story they tell themselves about themselves”.

<sup>821</sup> Abner Cohen, nas suas observações, percebe que terá sido assim que a *elite cultural* africana se formou (Cohen, 1981), e aproveitou dos capitais sociais para assaltar as lideranças políticas. A avareza cultural que se associou à “ganância política” é um caso generalizado em África, apesar de em alguns países não ter sido assim: Senegal, Ilhas Maurícias, etc.

<sup>822</sup> Um processo de destribalização interna.

até 2008, passando pelos governos da primeira, segunda república e o GURN.<sup>823</sup> De forma resumida, eis o quadro que se apresenta:

- (i) 49,29%: assimilados litorais;
- (ii) 22,40%: luso-descendentes<sup>824</sup>;
- (iii) 15%: afro-angolanos;
- (iv) 13,12%: não assimilados do Interior.

Embora exista uma categorização semelhante a Cristine Messiant (2009-2: 206-209) e mesmo que corresponda à distribuição socioeconómica angolana pós-independência (Guerra, 1979), importa salientar que a nossa posição resulta das nossas recolhas e análises. Provisoriamente constatamos que cerca de 71,69% são Litorais e luso-descendentes, com poder financeiro/económico. Quer com isso dizer, o ‘Eu’ representa nessa angolanidade apriorística, o Litoral e o luso-descendente. O ‘Não-Eu’ é oriundo de Interior: Cômbe, Kômbe, Umbundu... e mesmo Ambundu não assimilados (Eriksen, 1993: 22-23), e busca sua estabilidade financeira nos “mercados alternativos”, a ponto de indirectamente cumprir as estratégias estabelecidas pelo ‘Eu’. Por conseguinte, sofre dupla crise de identidade: busca (hipocritamente) na cultura litoral/luso-descendente (portuguesa cristã) o modelo da sua abertura e prefere afastar-se dos “seus”.<sup>825</sup> Ainda é visível que no litoral se evite falar línguas patrimoniais a fim de ter mais facilidades no acesso às oportunidades. Se por um lado essa postura ‘Não-Eu’ permite-o integrar a estrutura dessa angolanidade apriorística, por outro, no conjunto, ele é visto em terceira posição na realidade comunicacional<sup>826</sup> da estrutura. Ora, na verdade, são os Litorais assimilados e os luso-descendentes que estão na forja, não só da angolanidade, mas também, na criação do MPLA e do

<sup>823</sup> Reenviamos ao anexo #4 onde encontramos: (i) a lista do governo dos Acordos de Alvor; (ii) Governo de Agostinho Neto; (iii) Governos de José Eduardo dos Santos; (iv) resultados das eleições de 1992; (v) GURN; (vi) resultados das eleições de 2008. No fim encontramos as nossas análises.

<sup>824</sup> Nos luso-descendentes incluímos os filhos de colonos que proclamaram o nativismo. Porquê? A forma como Mário Pinto de Andrade respondia a Cristine Messiant justificaria: “... A Casa dos Estudantes do Império era muito grande, e a sua vocação não era necessariamente africana... Havia, também, filhos de Colonos, etc., que não estavam particularmente interessados a descobrir uma *negritude*, a descobrir-se realmente africanos” (Messiant, 2009-2:116).

<sup>825</sup> Esse afastamento é hipócrita apenas e caracterizava-se em evitar falar a língua patrimonial (tucômbe, kikômbe, kimbundu, lymbundu, etc.) e, o que é frequente a todo comportamento sociocultural do Interior (tido como primitivo, anti-progressista). Hoje, as coisas mudam: há grande interesse, mas apenas para garantir o clientelismo eleitoral (ainda que as dinâmicas o impusessem).

<sup>826</sup> O “Eu” comunica-se sempre com “Outro”. Ainda que o “Não-Eu” intervenha indirectamente na comunicação, o que implica mesmo a sua ausência, é importante notar que não ocupa lugar preponderante. Ou seja, “Eu” sendo “Eu”; “Outro” sendo “Tu”; “Não-Eu” seria “Ele”. Ora na comunicação, pode-se falar de “Ele” sem que esteja presente. É nessa lógica que consideramos essa estrutura da angolanidade apriorística.



MPLA/Estado. Talvez isso explicasse a hegemonia (Foucault, 1987) que eles assumem nessas paragens<sup>827</sup>.

As dissidências internas do MPLA (Mabeko-Tali, 2001), quer desde as Revoltas Activa e de Leste, quer do 27 de Maio de 1977 (Fragoso; Pedro, 2010), – e sem esquecer-se das atrocidades/massacres pós-eleitorais pos-1992 (Eurico, s/d; Roque, 2000)<sup>828</sup> – obedecem a essa estrutura da angolanidade apriorística. Enquanto teoria/conceito, a angolanidade apriorística buscou um instrumento institucional que se chamou Simpósio sobre Cultura Nacional (durante o período de Partido/Estado), sob responsabilidade do Ministério da Cultura (onde a hegemonia luso-descendente e litoral era – até recentemente – expressivamente clara<sup>829</sup>). Esse instrumento institucional discursava já na perspectiva do país, e já não somente do partido MPLA, embora com visíveis sequelas. Sofrera dinâmicas nessa plataforma onde todos (outras angolanidades, ou pelo menos suas influências) participam, mas nem com isso perdera a sua hegemonia.<sup>830</sup>

Culturalmente a hegemonia da angolanidade apriorística (Dias, 1984: 61-62, 76-78) parece declinar a partir de 1992, independentemente do MPLA ter maioria (ver o anexo I). A brutalização dos “Interior/Não-Eu” através de massacres de 1992 quer em Luanda, quer nas outras províncias (Uige, Huila, por exemplo) vem empobrecer a angolanidade apriorística. Ganha arrogância, barbárie como novos traços operacionais (já não era apenas intelectual/civilizada)<sup>831</sup> e instala uma cultura

<sup>827</sup> Foucault faz uma análise interessante: ele explica quanto o *poder* não necessita *a priori* de alguma instituição (lei, por exemplo). O *saber* torna-se *poder* e é legitimado pelas massas tão logo que dão conta que, de facto, precisam dele por algum motivo. Mas, pela hegemonia que adquire, surgem outras manifestações que questionam/negam tal poder, gerindo outros poderes subsequentes. É assim que as identidades colectivas angolanas criaram suas estruturas em determinados locais.

<sup>828</sup> As vítimas dessas atrocidades são, na sua maioria, os Kôngo/FNLA, os Umbundu/UNITA.

<sup>829</sup> Participamos no III Simpósio sobre a Cultura Nacional. Por discordarmos com Costa Andrade (luso-descendente), este emitiu um bilhete à mesa (presidida por Botelho Vasconcelos/litoral) em nosso detrimento. Durante este período fomos considerado como peste, pois ninguém ousava comprometer seu “ganha-pão” ao aproximar-se de nós. Ao fazer esse estudo, compreendemos, finalmente, o que se passava de concreto naquela época.

<sup>830</sup> Os detentores do poder económico/financeiro ainda são os “Eu”. Rafael Marques tem mostrado isso quer em livro (2011), quer no seu website: [www.makaangola.org](http://www.makaangola.org)

<sup>831</sup> Parece-nos ser as consequências do contacto com outras angolanidades (*angolanitudes*), modelo assumido por FNLA e UNITA (cada um à sua maneira, como veremos adiante). Por um lado, as angolanidades confrontam-se mais uma vez (o primeiro confronto foi durante a descolonização). Por outro, dessa nova experiência numa nova Era, começa-se construção dum outro discurso: angolanidade aposteriorística que será assumida pelos partidos *noventistas* (que surgem nos anos noventa do século XX, em consequência do desmembramento da U.R.S.S. e democratização do mundo oriental).

do medo (Albuquerque, 2002), mas as gerações pós-eleitorais (1992) não parecem conhecer esse medo, embora colateralmente seja visível em alguns poucos casos.<sup>832</sup>

Porém, essa angolanidade ainda está patente, mas de outra forma. Ela sobrevive, talvez, por duas razões: (i) as consequências do nacionalismo administrativo e económico tornam neo-capitalista essa angolanidade. A visão hegemónica cultural passa a ser feita através dos suportes económicos/financeiros. O intercâmbio através da Cultura (língua, música, cinema, dança, etc.) é, sobremaneira, dominado pelo poder financeiro. Ora não só esse poder pertencia ao ‘Eu’ apriorístico (Litorais e Luso-descendentes), um poder que buscou colusão/comunicação com o afro-angolano, mas e sobretudo o ‘Não-Eu’ apriorístico conhecia uma crise identitária idiossincrática, que será agudizada pelo seu medo de perder espaço de sobrevivência (Albuquerque, 2004: 32, 39)<sup>833</sup> na estrutura da angolanidade apriorística<sup>834</sup>; (ii) a vulgarização da universidade em Angola<sup>835</sup>, banaliza *ipso facto* a formação superior. Se os ‘Não-Eu’, que são do Interior, viram as condições criadas para a formação universitária (abertura ao mundo), a verdade é que tal formação ainda carece de qualidade/excelência<sup>836</sup>. Aqui, angolanidade apriorística (na dimensão já do país) manterá o ‘Eu’ (desta vez dinamizado pelas outras angolanidades) no comando (por ter formação qualificada/ser gestor do emprego), e o ‘Não-Eu’ verá a sua revolução estagnada por ainda depender (financeira e economicamente<sup>837</sup>) do ‘Eu’ (e ‘Outro’).

<sup>832</sup> Geralmente nas manifestações que se assiste – desde a Primavera Árabe (2011) – os mais jovens (entre 17 e 23 anos) são aquelas que oxigenam as manifestações em Angola. Por um lado o fazem por causa de ser a “moda” da época; e por outro, alguns dirigentes aproveitam-se deste “modismo” para fomentar suas aspirações políticas e partidárias. No início eles não se assumiam, mas desde algum tempo é possível identificar os impulsionadores.

<sup>833</sup> Carlos Albuquerque (luandense) faz, na verdade, uma leitura (sociológica?) interessante sobre as consequências históricas no comportamento psicossocial dos Angolanos e o lugar de audiência na informação (entre MPLA e UNITA). A questão de ocidentalização do Estado em Angola (Badier, 1992) e da globalização da cultura (que se condiciona pelo *capital*) agudiza, sobremaneira, o *medo* do “Não-Eu” apriorístico. Tal postura alastra-se, também, para outras angolanidades.

<sup>834</sup> Importa salientar que o “lugar” que o “Não-Eu” ocupa não é de prestígio, mas humilhante.

<sup>835</sup> Em 2009 o Secretariado de Estado para Ensino Superior (SEES) criou seis universidades públicas nas regiões académicas (que correspondem, na verdade às *regiões económicas* que planificou o MPLA).

<sup>836</sup> Em Angola a Universidade é tida como forma de buscar diploma com propósito de aumentar seu salário. A formação dos “Eu” e “Outro” é garantida além de Angola, onde consegue-se qualidade e excelência.

<sup>837</sup> Pierre Bourdieu fornece alguns condicionantes gerais da “troca económica” entre “agentes sociais/históricos” em busca do seu conforto, e podemos compreender o comportamento dessa relação tão-somente a partir das “identidades socioculturais” dos mesmos. No capítulo I das *Raisons pratiques*, o autor justifica essa “luta” que nos estruturamos em: “Eu”, “Não-Eu” e “Outro”.

Com a ditadura dos banqueiros – na ordem mundial do novo milénio – a hegemonia cultural/capitalista do ‘Eu’ prevalece, mas desta vez na linha de *soft-power*.

Dentro da linha da angolanidade/MPLA (apriorística), na sua anatomia social interna<sup>838</sup>, o ‘Eu’ tem poder económico, tecnológico, gere emprego e participa nas estratégias do país, senão exclusivamente, pelo menos com alguma arrogância intelectualista. Ana Lúcia de Sá, aliás, assinala “a falta de uma base rural ao MPLA” (Sá, 2012: 164). O seu conforto comunicacional continua a ser possibilitado com o ‘Outro’ (Fabian, 1986: 72-74). Ainda é visível hoje em dia no aparelho administrativo, que na verdade é a herança da descolonização (Bordieu; Passeron, 1964). Dificilmente o ‘Não-Eu’ assume posições de liderança, mesmo quando busca por outras formas sociais, associar-se com os ‘Eu’.<sup>839</sup> Como o ‘Eu’ dialoga normalmente com ‘Outro’, assiste-se (por exemplo) a preferências matrimoniais que ainda obedecem à estrutura da angolanidade apriorística.<sup>840</sup> O ‘Não-Eu’ MPLA beneficia apenas da “entourage” do ‘Eu’ (económica e financeiramente poderoso) e p ‘Outro’ (modelo cultural)<sup>841</sup> não desvincula, ao risco de ver seu prestígio económico esvanecer (Falola, 2004; Melo, 1994: 37, 43). A crise identitária atinge aqui o nível de humilhação<sup>842</sup>, independentemente dum núcleo multicultural (Frank, 1997: 732) e das pretensões dos constituintes dessa estrutura social (Boas, 1945[1918]). As manifestações, emergindo contra o *poder estabelecido* (Santos, 1994: 111), embora possam ser “reacção natural” dos condicionantes da existência (Khroeber, 1952: 59), criam novas estruturas. Talvez isso justifique a razão de depois da *angolanidade* [apriorística] ter sido orquestrada como “fórmula mágica” na salvação de Angola

<sup>838</sup> Macedo, 1988; Boxer, 1967; Guerra, 1979; Carvalho, 1989: 39-46

<sup>839</sup> Para perceber as relação da *elite* cultural e o povo, e todo o sistema que legitima a sua intervenção e aceita, sugerimos a seguinte bibliografia: Cohen, 1981: 49-52; Foulcault, 1979: 23, 39. Depois compara com as razões das revoltas em Angola, desde 1964 com FNLA, em 1977 com MPLA e em 1991 e 2012 com a UNITA. Parece ser uma luta de classes.

<sup>840</sup> Podemos avançar com dois exemplos simbólicos (no nosso ponto de vista) de matrimónio: (i) entre “Eu” e “Outro” (Litoral e afro-angolano simbólico) que se verifica na elite contemporânea angolana; (ii) entre “Eu” e “Outro” (Litoral e luso-descendente simbólico) que, para além de reproduzir fronteiras sociais entre “empregado/empregador”, se verifica na elite luandense.

<sup>841</sup> Ainda é visível que todo mundo se esforçasse em (i) falar bem (afinar) língua portuguesa e subcategorizar quem não a expressa bem; (ii) servir da cultura portuguesa como modelo (absolutista) no comportamento, indumentária, etc. como forma da urbanidade.

<sup>842</sup> O quadro “Cultura do Interior sendo ‘pobre’ em relação a Cultura do Litoral sendo *rica*” convertido no capitalismo de diamante/petróleo permite a autodestruição da Cultura do Interior.

(1959/1961), surja outra proposta alternativa: *angolanidade* [rizomática].<sup>843</sup> Aqui o local/origem<sup>844</sup> (Chabal, 2009: 27, 32) desempenha um papel decisivo na estruturação dessas identidades colectivas.

### **3. Angolanidade rizomática/angolanitude**

O que chamamos angolanidade rizomática é a ideologia sobre a cultura nacional (que define/molda o Angolano nacional) baseando-se nas raízes patrimoniais angolanas. A sobrevalorização interna dessas culturas em relação à cultura europeia (em Angola) faz com que os luso-descendentes, os afro-angolanos e os Euro-angolanos sejam submetidos às culturas dos locais onde nascem<sup>845</sup>. Importa salientar que a UPA desenvolveu um modelo diferente da UNITA, e tentaremos expor cada particularidade.

#### **a) UPA/FNLA**

No seu discurso do IIº Congresso Ordinário da FNLA, Holden Roberto revogou a *angolanidade* apriorística, que é um cenário de

...uma falsa *angolanidade*, que nunca enganou os angolanos, e que caracteriza o poder actual, com slogans tais como "Angola no coração", por causa do petróleo e dos diamantes; e "com o MPLA o futuro é certo", quando os angolanos comem nos contentores de lixo e quando todo um povo está sendo transformado em magotes de mutilados e inválidos (Anexo #2).

E prossegue da forma seguinte:

O Povo Angolano deve saber que não é a doutrina do MPLA que pode moldar o homem angolano. Pelo contrário, o MPLA

---

<sup>843</sup> Isso repetiu-se politicamente: (i) Agostinho Neto foi eleito líder do MPLA para rivalizar o prestígio cultural de Holden Roberto, mas a intenção é na política externa/continental; (ii) como já vimos atrás, ambos pertenciam a linhagens de prestígio (endogenamente).

<sup>844</sup> Local: a natalidade de um indivíduo é importante, embora em si não outorga directamente o poder de pertencer àquela sociedade (de onde se nasce). Origem: é sempre necessária que se tenha uma origem histórica de onde nasce, para que a importância do local de natalidade tenha algum poder simbólico.

<sup>845</sup> A postura ideológica aqui é diferente da ideologia assimilacionista (culto da inferioridade dos angolanos perante aos portugueses e luso-descendentes). Yves Benot ilustra as ideologias em busca das independências de maneira panorâmica (Benot, 1981). Completar-se-á essa obra com os artigos em: Birnbaum, 1997. Ou ainda : Nganga, 2008; Andrade, 1997; Neto, 1997; Sinda, 1972

transforma o homem angolano em fiel servidor, escravo zeloso e reaccionário.

Com efeito, a escola do MPLA afasta o angolano do seu povo, dotando-o duma mentalidade alienada e personalidade oficial, confeccionadas segundo a vontade dos mentores. Mas, quanto mais se é elevado na hierarquia do MPLA, mais o indivíduo se afasta, tornando-se estrangeiro a esse povo. Deste modo é preciso limpar e sanear as mentalidades retrógradas existentes, instaurar novos hábitos e reintroduzir na vida dos angolanos, a opção ancestral do humanismo (Anexo #2).

A UPNA parece-nos ter sido, no início, apologista da monarquia kongo<sup>846</sup>. Ainda que Holden Roberto tenha optado por um modelo republicano, a presença de substratos kôngo é notória na definição ideológica da UPA.<sup>847</sup> Assim sendo o luso-tropicalismo pareceu a essa organização política como “manobra” do colonialismo português. O apoio americano, ainda que fosse em logística, determinava a postura negativa da UPA/FNLA (Stokwell, 1979: 86-87, 206, 245)<sup>848</sup> perante o luso-tropicalismo. Alias, Gerald Bender – já em 1962 – desmistificava-o como instrumento neo-colonizador. A *kôngolidade* (Pelissier, 1979: 126) e as influências da zairianização (ou a destribalização) na elite dessa angolanidade (Brinkman, 2003: 197, 198), viam-no como sério entrave, desqualificavam a pretensão luso-tropicalista. O conservadorismo da UPA – na sua incorporação na modernidade/abertura – parecia um neo-patrimonialismo moderno (Eisenstatd, 1972), guardando ainda a hegemonia de linhagem reinante.<sup>849</sup> Na base das constatações na Guiné Bissau (Forrest, 2003), pode-se compreender as fragilidades internas dessa organização face aos

---

<sup>846</sup> Matumona escrevia: “...do ntotelismo, [UPA] evolui rapidamente para as concepções mais liberais, mais republicanas” (Casmiro, 2011:29).

<sup>847</sup> Eis o que Holden Roberto advoga: “Com efeito, a escola do MPLA afasta o angolano do seu povo, dotando-o duma mentalidade alienada e personalidade oficial, confeccionadas segundo a vontade dos mentores. Mas, quanto mais se é elevado na hierarquia do MPLA, mais o indivíduo se afasta, tornando-se estrangeiro a esse povo. Deste modo é preciso limpar e sanear as mentalidades retrógradas existentes, instaurar novos hábitos e reintroduzir na vida dos angolanos, a opção ancestral do humanismo” (anexo #2).

<sup>848</sup> Estima-se em mais de 80 milhões (em 1975, no Consulado do presidente Gerald R. Ford) o apoio dado pelos Estados Unidos de América (África do Sul, China e França), em que (nos nossos cálculos) cerca de 19 milhões foram destinados à UPA/FNLA. Nas contas directas apresentados por John Stockwell, chega-se a 34 milhões, (a dividir entre UPA/FNLA e UNITA) no apoio directo dos E.U.A. para a “invasão” de Angola.

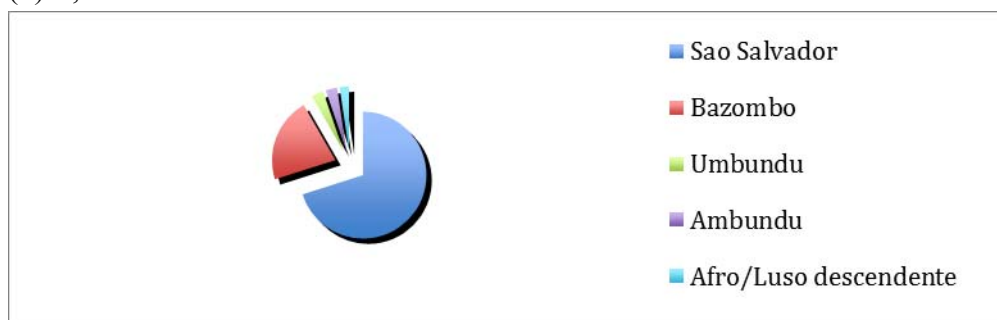
<sup>849</sup> A elite cultural era, em África, uma “herança colonial social” que deu sequência às elites endógenas, que eram linhageiras. Terão sido apenas a reprodução do *passado* nos tempos actuais (Cohen, 1981).

condicionantes republicanos/democráticos e, no caso específico de Angola, à luz dum capitalismo de diamante/petróleo (Hodges, 2001).

A região onde nasce a UPA/FNLA tem características peculiares que não permitiram a implantação efectiva do luso-tropicalismo<sup>850</sup>. A resistência kongo perante a implantação portuguesa: (i) entre 1492-1497 os Kongo resistem à forma dos portugueses imiscuírem-se através da evangelização nos assuntos públicos e no trono; (ii) em 1506 outra resistência contra a entronização anticonstitucional de Afonso I Mvemba Nzinga; (iii) de 1567 até 1665 vários reis são assassinados pelos portugueses: há um declínio (Batsikama, 2012: 242-245); (iv) em 1706 Ndona Beatriz Nsimb'a Vita (Kimp'a Vita), a restauradora do reino, é queimada viva pelos padres católicos.<sup>851</sup> Como Luanda já estava conquistada e tinha lá uma fortaleza construída, o reino do Kongo deixava de interessar os Portugueses (cansados com as guerras de resistência), que irão expandir a sua autoridade através o resto de Angola. Tendo o apoio dos E.U.A. (Stockwell, 1979), o luso-tropicalismo era logo desmascarado.

Das quatro constituições hierárquicas da UPA/FNLA (1959-2006)<sup>852</sup>, importa salientar este quadro significativo:

- (1) 68,14%: Salvador/aristocratas;
- (2) 21,06%: Bazombo comerciantes;
- (3) 3%: Umbundu
- (4) 2,8%: Ambundu
- (5) 2,33%: afro-descendentes/luso-descendentes



<sup>850</sup> Conhecem o *Discurso sur le Colonialisme* de Aime Cesaire; *Peau noire, Masque blanc*, de Franz Fanon; e, já nos anos 70, conhecerão a *Autobiography* de Kwame Nkrumah; etc. Luso-tropicalismo não compactua com as ideologias prescritas naqueles livros. Outra coisa: Portugal sendo considerado o “menos civilizado” ou mesmo “bárbaro” para França, Bélgica, Inglaterra... era visível o “desdém” dos militantes da UPA, perante a cultura/civilização portuguesa.

<sup>851</sup> Os padres são: Lorenzo da Lucca e Bernardo da Gallo.

<sup>852</sup> Começa-se na fundação da UPA, a da FNLA, do GRAE, do GURN até à morte do líder Holden Roberto. Dai para cá, há muitas dissidências, o que não nos facilita, ainda, as estruturar comodamente.

A resistência kôngo continuou até ao século XX, de maneira que em 1962, a eleição do rei no Kôngo é informada às autoridades portuguesas, que preparavam seu apoio logístico na entronização. Isto é, o espaço (central) kôngo ainda não é uma colónia de Portugal, mesmo depois da conferência de Berlim. Ngwizako, Nto-Bako são os partidos que defendem a continuação da monarquia kôngo, com relação de amizade (e não de colonização) com Portugal. Daí, a razão do nacionalismo kôngo em relação ao resto de Angola, sendo esta uma colónia (Pelissier; Wheeler, 2010: 139), não obstante a existência de alguns tratados com os Lûnda (Carvalho, 1890), ou o de Simulambuku (Madureira, 2001) por exemplo (ver anexo #III).

É nesse âmbito que surge UPNA em Matadi e que será rapidamente reformada em UPA. Em Matadi/local natalício, a língua e a cultura francesa são influentes e marcam os fundadores, a ponto de determinar – sobremaneira – os traços definidores da cultura funcional da filosofia política da UPA. E visto a presença da BMS na região, a influência inglesa era visível (Grenfell, 1998; Lawrence, 2001). Directa ou indirectamente a “civilização portuguesa/católica” contrastava com a “civilização francesa laica/inglesa protestante”. Dessa lógica, o luso-tropicalismo será minimizado não só pela postura da *negritude*<sup>853</sup>, mas também pelo pragmatismo inglês assumido pelos líderes de Gana em que vão inspirar os líderes da UPA. Não deixa de ser interessante esta oposição entre Portugal e Inglaterra, através do catolicismo e protestantismo, sabendo que o colonialismo inglês não foi menos violento e segracionista do que o português. Esta posição da UPA era mais uma posição de ódio à Portugal do que uma posição racionalmente fundamentada.

A Angolanidade rizomática que UPA opta logo no início vem da UPNA, onde a essência kôngo vigorou: angolano/kôngo sendo aquele que tem linhagem, possuidor das terras (“roubadas”<sup>854</sup> pela colonização) constituía o ‘Eu’; o ‘Outro’ categoriza-se em angolano/não-kôngo, também possuidor das terras (mas sem linhagem kôngo<sup>855</sup>) e o ‘Não-Eu’ eram os afro-angolanos e os luso-descendentes. Na lista da fundação da FNLA (anexo IV) os constituintes respondem a essa estrutura.

<sup>853</sup> A mesma leitura será feita por Mário Pinto de Andrade na *Présence Africaine* em Paris. Talvez seja na base da mesma *negritude* que Mário Pinto e outros, Matias Migueis, Viriato da Cruz, etc., já não se identificaram com a angolanidade apriorística pós-independência (Messiant, 2009-II: 146-151).

<sup>854</sup> UPA/FNLA tinha um slogan claro: “Liberdade e Terra”.

<sup>855</sup> Como é óbvio, cada grupo societário tinha sua estrutura social (ver o capítulo II).

A angolanidade rizomática/UPA parte duma predefinição: sendo o Kôngo um reino amigo de Portugal, o resto dos angolanos/colonizados ocuparia uma posição secundária. Dai que os militantes kôngo da UPA imponham certa superioridade<sup>856</sup> ao resto dos Angolanos, principalmente Ambundu e Umbundu. Ambundu<sup>857</sup> eram erradamente considerados como “descendentes dos antigos escravizados kôngo” e os Umbundu, além de escravizáveis, eram tidos como “mão-de-obra” constante, quer para os Ambundu, quer para os Kôngo. Por isso, o ‘Eu’ rizomático/UPA é exclusivamente de origem kôngo. Mas esse ‘Eu’ rizomático/UPA está subdividido em: (a) aristocrata: os oriundos de Mbânz’a Kôngo/contrerrâneos do líder Holden Roberto; (b) comerciantes: oriundos de Zômbo/contrerrâneos de Emmanuel Kunzika; (c) camponeses: oriundos de outras localidades. Os primeiros tinham direito a reinar, os segundos ocupavam posições secundárias e os últimos eram o suporte sociocultural da estrutura existente. Parecem sequelas de longa data (Andrade; Ollivier, 1974:22-24, 27)<sup>858</sup>.

O conceito que ‘Eu’ rizomático/UPA tem sobre o ‘Outro’ rizomático/UPA parte de dois suportes: (a) preferencial, por ser “autóctones”<sup>859</sup> os possuidores das terras ancestrais por libertar; (ii) auxiliador a liderança do ‘Eu’ rizomático/UPA por duas razões: o ‘Eu’ é suposto ser inteligente/civilizado, em pé de igualdade com o português/civilizado; o estatuto da humilhação do ‘Outro/rizomático’, Interior/não assimilado, poderia ser ultrapassado numa colusão estratégica com o ‘Eu’.<sup>860</sup>

O ‘Não-Eu’ rizomático é mais complexo ainda. A ideia geral que se faz sobre ele é que ele (‘Não-Eu’ rizomático) seja todo o Euro-angolano e Afro-angolano porque nasceu em Angola ou por um dos seus progenitores ser angolano de categoria ‘Eu’ ou ‘Outro’. Ora, nota-se uma subdivisão entre eles: (i) os Euro-angolanos/Afro-

<sup>856</sup> Entre eles próprios (Kôngo), há uns que são superiores aos outros: se antigamente dependia das linhagens, nessa época incorporava-se outro elemento: os contrerrâneos dos dirigentes/fundadores mantinham a hegemonia.

<sup>857</sup> As localidades chamadas Mpumbu eram mercado dos escravizados, ora, de maneira geral os seus habitantes eram Bawumbu, Awumbu/Ambundu. Internamente havia essa diferença, e para os que habitavam fora de Mpumbu, confundia-se quase sempre os nobres habitantes dos escravizados.

<sup>858</sup> Eis o que eles escrevem: “Os habitantes do reino [do Kôngo] que utilizavam técnicas agrícolas e artesanatos rudimentares, viviam da exploração da terra, considerada inalienável da comunidade rural. Independentemente do comércio nos mercados agrícolas locais, praticavam-se negócios entre grandes distâncias. onde o rei e a ‘casta’ predominante absorviam o essencial produzido...”. A estrutura que apresentamos parece sequenciar o que escrevem estes autores.

<sup>859</sup> Utilizamos esse adjectivo tal como eles próprios preferem.

<sup>860</sup> Pode-se compreender com a morte de João Batista Traves Pereira que, Segundo Marcos Kassanga, será assassinado por não saber falar kikôngo (ANTT, PIDE, *Delegação de Angola*, u.i, 11.16, fl. 481).



angolanos com filiação no ‘Eu’, não são necessariamente ‘Não-Eu’ rizomático/UPA. Os descendentes das alianças matrimoniais com “Eu/Mbanz’a Kongo” são categorizados em ‘Eu’ auxiliar; os descendentes dos matrimónios com “Eu/Zombo” são ‘Eu’ passivo; os descendentes com “Eu/camponês” são, também, ‘Eu’ passivo. A diferença é que o ‘Eu’ auxiliar ainda é aristocrata, enquanto o ‘Eu’ passivo/zombo ou camponês é reserva<sup>861</sup>; (ii) descendentes de ‘Outro’ com ‘Não-Eu’, não parecem ser fixamente categorizados, mas das leituras sociais que se podem fazer, nota-se que geralmente são ora ‘Outro’ secundário ora ‘Outro’ auxiliar. Secundário por não ser interlocutor confiável ou privilegiado, e auxiliar por servir apenas em alguns fins específicos, sem poder de decisão. De modo geral, depende sempre do progenitor: se for masculino, isso dependerá do reconhecimento do filho, que será sem “família” porque quer o ‘Eu’ quer o ‘Outro’ são matrilineares. Caso seja o progenitor feminino, existiam duas linhas de pensamento: na primeira, todos os tios maternos enquadrariam o sobrinho e a aceitação do ‘Eu’ dependerá da categoria dos tios maternos (aristocratas, comerciantes, camponês); na segunda, é que dependia sempre do pai Euro ou Afro-angolano reconhecer o filho (Messiant, 2009-II; 66-67). A teoria de P. Chabal sobre identidade/localidade (Chabal, 2009: 27-42) parece-nos funcional aqui: o lugar rural/urbano, um acesso à “civilização”, definia a categorização de ‘Não Eu’.

Importa salientar, finalmente, o ‘Não Eu’ puro porque é ‘não-angolano’ nascido em Angola. A lei colonial declarava-o angolano (português/angolano) por *jus solis*. Existiam duas vertentes rizomáticas à volta disso: (i) nascer em Angola não implicava, para as populações patrimoniais, a aquisição da nacionalidade/cidadania [local] angolana. Para ser angolano rizomático/UPA, era necessário observar dois factores: não ser descendente das famílias escravizáveis ou escravizadas; e ter uma linhagem, isto é, possuir terras dos ancestrais; (ii) Franz Fanon e Aimé Césaire influenciaram consideravelmente a *negritude* da UPA: “*Peau noire, masque blanc*”<sup>862</sup> e “*Discours sur le colonialisme*”<sup>863</sup> denunciam a existência do neo-colonialismo a

<sup>861</sup> Muitos destes aderiram ao MPLA por não encontrarem espaço na FNLA, depois da independência de Angola.

<sup>862</sup> Na verdade esse livro foi lançado em 1952 (editora Seuil), alguns anos depois do livro de Césaire. A obra é a continuação daquilo que Césaire tinha começado. Franz Fanon busca no comportamento social o que o colonialismo deixou e que, insistentemente, não sai do colonizado.

<sup>863</sup> Aimé Césaire encontra na civilização europeia a barbárie interna que opera fora da Europa, em África nesse caso. Ele explica as origens de racismo, tribalismo... (vícios da colonização) como

partir das sequelas (da colonização) inelutáveis à condição do Africano, de maneira que os Euro-angolanos não poderiam nutrir no ‘Eu’ rizomático alguma confiança/esperança na luta vitoriosa contra a colonização (e seu vício colonialismo). Aliás, foi por isso que as famílias ‘Eu’, que providenciavam dos euro-descendentes, eram mal vistas, a ponto de perderem seu prestígio<sup>864</sup>, o que era relativamente diferente aos ‘Outro’.<sup>865</sup>

Depois de se criar a FNLA, alguns anos depois, a sua estrutura (Eu, Não-Eu e Outro) ainda não tinha mudado, de facto. As possíveis negociações entre GRAE e MPLA não esperavam tanto. Com o governo saído dos Acordos de Alvor, as primeiras dinâmicas tornam-se visíveis, sem que, portanto, sejam operacionalizadas mudanças significativas: (i) as subdivisões do ‘Não-Eu’ deixam de ser discriminatórias internamente, mas continuavam as mesmas na sua generalidade (Giddens, 1984); “o tribalismo/regionalismo” que sistematizava a operação directa entre ‘Eu’ e ‘Outro’ conhecerá rupturas comprometedoras (dissociações de Jonas Savimbi e outros Umbundu; exoneração de Emanuel Kunzika e outros Bazômbu/Mbundu; desistência de Marcos Kassanga, e seus aliados militares da ENLA). É aqui que nasce uma outra angolanidade rizomática/UNITA<sup>866</sup> por um lado. Por outro lado, a angolanidade apriorística será vista como o melhor abrigo por vários “Eu/comerciantes/camponês” (e suas descendências) e por inúmeros ‘Não Eu’ euro-angolanos/luso-descendentes (e suas descendências), no caso de Beli Belo, por exemplo. FNLA/UPA será acusado de nutrir a hegemonia kôngo e regionalismo sistemático.

Contudo, importa sublinhar que a “angolanidade rizomática” construiu a sua personalidade a partir de: (i) o espaço onde ela se formou: uma Diáspora variada (África francesa/RD. Congo e África inglesa/Gana; nos Estados Unidos de América) e expandiu-se para a Angola setentrional. Ela era periférica e rural, com tímida variedade, quer nas etnias angolanas quer nas raças; (ii) o tempo: durante a sua

---

barreira ao desenvolvimento do colonizado. Seu livro foi publicado em 1950 (editora Présence Africaine). Pode se encontrar a versão portuguesa na nossa bibliografia (Césaire, 1977).

<sup>864</sup> Talvez seja por isso que se registam poucos mestiços no Norte, embora nos séculos passados (XVII-XVIII) existiam registos consideráveis.

<sup>865</sup> Os mestiços eram bem-vindos entre os Ambundu (que se encontravam num mesmo corredor que Luwânda) e entre os Umbundu, embora nessa classificação: Umbundu/assimilado ou Ambundu/assimilado = filho reconhecido; Umbundu/não assimilado ou Mbundu/não assimilado = filho não reconhecido. Aconselhamos o artigo de INge Brinckman, 2003: 195-221.

<sup>866</sup> Preferimos considerar “angolanitude”, em vez de repetir “angolanidade risomática”.

existência (1961-1986<sup>867</sup>) ela permaneceu quase bi-étnica (Kôngo/Ambûndu), com proeminência kôngo. Para especificar isto começamos por citar um “autor anónimo” consultado pela Administração Colonial portuguesa, cujo interesse remete ao nosso propósito (Anónimo, 1974: 11):

As Populações do Noroeste: são povo sob influência da cultura conguesa, essencialmente agrícola com certas tendências para comércio. Tradição de grandes reinos e de hostilidade entre eles. Notável capacidade para agricultura, sobretudo no campo de pequenas esculturas, em que havia mais uma interpretação mística do que a procura de parecença com o modelo. Tendência para a constituição de associações mutualistas, tribais ou outras, que com frequência degeneram em associações políticas. Assimilação fácil do modelo de vida ocidental.

Importa salientar que a informação aqui citada foi confidencial, reservada e compilada em 1974.<sup>868</sup>

Pensamos que estas informações – datadas de 1974 – possam ajudar-nos a categorizar a “angolanidade rizomática” por duas razões: (i) a época: neste período os elementos importantes identificadores já estavam visíveis; (ii) a breve caracterização – que será desenvolvida – explicaria a funcionalidade desta angolanidade.

**Influência conguesa.** Este termo tem duas implicações. A primeira é que dissimula ainda o **kôngo** para dizer que esta influência seja da cultura secular kôngo. A segunda é que o termo envolve o Congo Brazzaville e o Congo Kinsâsa. Desta vez, estas repúblicas são multi-étnicas, o que é diferente do primeiro.

**Povo escultura.**

- a) De modo geral: (i) provo-criador; (ii) trabalhador; (iii) perspectivo; (iv) inteligente/intelectual; (v) subjectividade;
- b) De modo específico (o que verificamos na região): (i) espiritual; (ii) respeitoso às normas estabelecidas (pactos/normas).

---

<sup>867</sup> Em 1984 Holden Roberto reconheceu a sua derrota, o que significava que ele aceitava o projecto do MPLA enquanto Estado. Entre 1985 e 1986 ele tratou da Reforma da FNLA enquanto partido político e sem Exército. De 1987 até 1988, foi uma “etapa de pausa” para a projecção política deste partido (até da própria imagem do líder partidário) no novo mapeamento geoestratégico de África Democrática. Entre 1986-1987 o MPLA-Governo tentará destruir o “quartel general” de Jamba e terminar com o “mini-Estado” que Jonas Savimbi tinha criado (com os apoios do Governo americano).

<sup>868</sup> Assim, na introdução deste documento, lê-se o seguinte: “pretende-se que este estudo seja um documento vivo e tão completo quanto possível. Para isso, solicita-se de todos os comandos o envio ao CCFAA/5ª.REP de todos os elementos que contribuam para a sua actualização e para um mais adequado conhecimento de ANGOLA e das suas Populações” (Anónimo, 1974: 1)

**Povo agricultor.**

- a) De modo geral: (i) povo estável, fixo e ligado às suas terras; (ii) trabalhador/camponês; (iii) perspectivo, por causas da mudança dos tempos; (iv) inteligente/intelectual; (v) associativo pela natureza das características da agricultura;
- b) De modo específico (o que verificamos na região): (i) povo ligado às suas terras, que defende<sup>869</sup>; (ii) povo campestre: que se nutre de produtos agrícolas e que comercializa para evitar toda a dependência alimentar.

De ponto de vista da espiritualidade, importa salientar que a maioria das igrejas angolanas têm, na sua origem, chefes espirituais oriundos dos Kôngo: a breve descrição que faz Fátima Viegas sobre as igrejas nos confirma isto (Viegas, 2008). Aliás, escultura diz-se “têke”, termo que deriva de “ku-têka”, preceder. Os Kôngo acreditam que as esculturas representam os que nos precederam, desde os ancestrais que fundaram o país<sup>870</sup> que são localizáveis até aos “santos/espirituais” que precedam os “humanos/materiais”.

Desta feita podemos resumir que a angolanidade rizomática buscava nas raízes culturais, espirituais e simbólicas, três traços da sua personalidade: (i) religioso/pensador; (ii) mercantil/negociador; (iii) tardi-moderno rural. Estas características são reforçadas pelas realidades sociais nos dois Congos vizinhos. Mesmo quando esta “angolanidade” emigra para outros espaços, a sua adaptação é proporcionada pelas heranças sociais dos seus constituintes.

b) **UNITA**

Há considerações preliminares a fazer aqui: em 1961 os Umbundu que trabalhavam nas vivendas dos portugueses, instalados no Norte, não participaram nas

---

<sup>869</sup> Por isto, os Kôngo quando morrem, os seus cadáveres são sepultados nas suas terras. Esta realidade tem mudado desde há algumas décadas. Mas de salientar que o histórico fundador da FNLA, Holden Roberto, foi sepultado na sua terra natal, apesar de residir em Luanda; o deputado e fundador do PDP-ANA, Mfulumpinga Landu Victor, foi sepultado na sua terra natal, ainda que vivesse em Luanda.

<sup>870</sup> Eles levam o título genérico de “nkîsi” (justifica-se pela etimologia do termo): os ancestrais que estabeleceram as leis que os vivos devem cumprir; os que são santos. Exemplos: Nkîsi Nkôndi: seria o primeiro Chefe político (civilizador cultural) do Lwângu. Nkîsi Lêmba, que todo Kôngo conhece desde criança (mesmo aqueles que cresceram nos meios urbanos), é “espírito” da doçura, espírito da Harmonia entre as pessoas... É lembrado numa planta “lêmba-lêmba”.

atrocidades de 15 de Março (por manterem-se fieis ao patrono colono<sup>871</sup>), e muitos pagaram com a vida.<sup>872</sup> O ‘Outro’ da angolanidade rizomática/UPA conheceu uma ruptura epistemológica com o ‘Eu/UPA’. Os Umbundu injustiçados na Frente de Leste pela angolanidade apriorística/MPLA seguirão o mesmo caminho: (i) as prévias relações de cordialidade/cooperação tornam-se relações de inimizade/conflitualidade; (ii) as dinâmicas históricas e sociológicas providenciarão a ‘amargura’ dos Umbundu em relação às duas angolanidades e seus suportes institucionais (MPLA e FNLA): se por um lado os reinos umbundu foram criados pelo poderoso kamundôngo<sup>873</sup> Katyavala Mbwila, proporcionando intercâmbios onde o Norte pretende dominar o Sul, por outro, a supremacia de Norte (fundador) é ora protestada internamente (entre os Umbundu), ora é manifestamente posta em causa/dúvida<sup>874</sup>, quer pelo auto-estima umbundu quer pelas novas dinâmicas socioeconómicas (Muekalia, 2010: 187-186; Neto, 1997b); (iii) a necessidade de uma força sociopolítica oriunda do Sul interessa aos superpoderosos (E.U.A e U.R.S.S.) nas suas expedições geoestratégicas em relação à África Central/Ocidental, e a popularidade dos Umbundu parecia-lhes muito significativa para as suas estratégias em toda a África meridional<sup>875</sup>: as populações umbundu estão, como quaisquer outras, intimamente ligadas ao seu “espaço geográfico” (Neto, 2012: 176).<sup>876</sup>

Essas observações acima mencionadas estão na forja da angolanidade rizomática da UNITA, expressivamente diferente. Preferimos chamá-la de angolanidade por refutar (como a *negritude*) a sua inferioridade (em relação ao “Eu rizomático/UPA” e “Eu apriorístico/MPLA”) e negar toda a sua submissão às outras angolanidades. Daí que Jonas Savimbi sublinhara uma “luta interna a partir de

<sup>871</sup> Mantiveram-se fieis aos colonos, e evitavam associarem-se nessa causa para não ser considerados como traidores dos seus patronos.

<sup>872</sup> Há a tese de que se tratava de tribalismo/racismo, tal como Marcos Kassanga o sustentara no caso de João Baptista Traves Pereira, o General que liderava na cidade de Bêmbé. Este terá sido assassinado.

<sup>873</sup> A expressão (kamundôngo) significa “Gente de Ndôngo” (Coelho, 2009); “gente de cima” (aquele que habita nas montanhas sagradas). Por conseguinte, serão respeitados/reverenciados.

<sup>874</sup> Jonas Savimbi era presidente quer de Nzawu Puna, quer de António Dêmbô (o primeiro é kôngo de Cabinda, e o segundo foi kôngo de Bêngo: ambos de Norte).

<sup>875</sup> Caminho de Ferro de Benguela juntava dois oceanos através de Angola/Zâmbia e de Moçambique/Zâmbia. Logo, o Sul de Angola interessa aos dois estados super-poderosos.

<sup>876</sup> “Like any city, Huambo cannot be studied as if detached from its hinterland. Scattered villages in the surrounding countryside looked on the surface similar to those in other rural areas, but were transformed, if not created, by their relationship to the town, as shown by patterns of land occupation, the growing number of inhabitants and the diversity and novelty of their activities and occupations” (Neto, 2012: 176).

dentro”<sup>877</sup>, como forma nocional da sua *angolanidade* (Savimbi, 1979)<sup>878</sup>. Era uma questão fundamental, esta de não perder a sua ancestralidade num mundo tão moderno (Neto, 1997b);<sup>879</sup> construir a “identidade cultural nacional” na base da realidade sociológica angolana, onde interviriam os traços culturais umbundu.<sup>880</sup>

Passamos à estrutura da angolanidade/UNITA:

- 1) ‘Eu’: Umbundu
- 2) ‘Outro’: Autóctone angolano<sup>881</sup>
- 3) ‘Não-Eu’: Todo angolanizado.

Umbundu é o ‘Eu’<sup>882</sup> mas importa salientar que está subdividido em: “Eu/monarca”, “Eu/nobre” e “Eu/servidor”<sup>883</sup>. O “Eu/monarca” deve nascer em alguns sítios simbólicos nos costumes umbundu e pertencer a determinadas linhagens.<sup>884</sup> Mas nos anos 1910-1940, outras subcategorias do ‘Eu’ surgiam: *Vakwasikola*.<sup>885</sup>

<sup>877</sup> MPLA e UPA/FNLA eram partidos no exílio e gastavam grande parte dos seus orçamentos fora de Angola. A UNITA, pelo contrário, nasce dentro (Dino Matrosse acha que a UNITA nasceu na Zâmbia) e pretendia fazer a sua luta em Angola e concentrar os seus orçamentos em favor dos angolanos.

<sup>878</sup> Savimbi opta pela *negritude* e apresenta as razões que levou a UNITA a optar por ela.

<sup>879</sup> Algumas pessoas justificam o facto de Jonas Savimbi mandar “queimar vivos” os feiticeiros por ser desta forma que a Tradição resolvia o problema. A modernidade (Direitos Humanos) condena tal acto.

<sup>880</sup> Esse era o princípio da cosmogonia umbundu: na terra dos Umbundu devem vigorar as suas leis (usos e costumes). Eis a razão pela qual Savimbi parece não poder compreender “luta da libertação” a partir de fora, no caso de MPLA e UPA/FNLA.

<sup>881</sup> Aqui, *angolanidade* inspira-se na versão de Hegel (retomado por Sartre): “O ser *Para-si* só é *Para-si* através do Outro”. Dai o “Nada” (“Não-Eu”), nesse caso, não existe, não serve para nada.

<sup>882</sup> “Ser-em-situação” (Sartre, 1973: 637).

<sup>883</sup> Samuel Chiwale menciona nas suas memórias que existem, entre os Umbundu, nomes de família que explicam as funções que desempenhavam nos tempos idos (do reino Umbundu): existem o músico, dançarinos, tocadores de batuque, etc., como também há o servidor do vinho, guardião da lança do rei, soldados, etc.

<sup>884</sup> Jonas Savimbi (Molo Wini) conhecia provavelmente as suas origens principescas ao identificar-se como “Rei dos Mbângala” (Molo Wini = filho do povo/multidão).

<sup>885</sup> Maria da Conceição Neto, que estudou o nascimento da cidade do Huambo, avança o seguinte: “In 1935, the Catholic Church in Angola claimed that 2,750 'native catechists', helped by their wives, were 'the indispensable auxiliaries of evangelization as teachers, lay preachers and propagandists', each of them in charge of a 'rudimentary school'. Ten years later, the Diocese of Nova Lisboa alone, covering roughly a quarter of Angola, had 2,656 catechists, two thirds of them on the plateau, a clear indication of the Catholic expansion in the area. In 1956, this Diocese had been significantly reduced but had nearly half a million baptized Catholics and 4,307 catechists. Huambo became the most Christianized region of Angola and the Catholics' share of converts greatly increased after 1940” (Neto, 2012: 195). A autora acrescenta ainda: “After 1910, catechists, their wives and 'elders' in charge of chapel-schools (olosekulu kwasikola) were at the heart of Catholic expansion in the Huambo area and their work as evangelists went well beyond their original missions' territory. In eastern Angola, where many people from the plateau were settling or temporarily working, a Catholic mission was not established until 1933. Yet Catholicism expanded due to the catechist posts and to the Christians educated in the plateau's missions, today employed at the railway service or established along the line', stimulated by periodic visits of Father Baião from the Kwando mission”(Neto, 2012: 196).

O resto de Angolano é o ‘Outro’ que se define da seguinte forma: (i) pertencentes aos antigos reinos parametrizados no território angolano, com ligeira preferência por aqueles reinos afiliados a Mbayi Lundu, e outros núcleos simbólicos dos Umbundu (Fabian, 1998: 63; Eisenstatd, 1972: 19, 48; Eriksen, 1992: 39); (ii) os descendentes angolanos de matrimónios com os ‘Não-Eu’ facultam a naturalização dos seus progenitores não-angolanos<sup>886</sup> até certo ponto: não podem assumir altas responsabilidades, e só podem servir; podem assumir algumas responsabilidades secundárias/auxiliares, mas jamais deter o poder de decisão.

O ‘Não-Eu’ pode, filosoficamente, ser considerado como o ‘Nada’ de Sartre.<sup>887</sup> Parece-nos que seria desta forma que se construiu a estrutura ontológica da angolanidade. Essa angolanidade/UNITA pretende romper com as angolanidades,<sup>888</sup> e traz a ideia da existência sociocultural como percepção real da nação/Estado angolana. Assim sendo, apenas no ‘Eu’ e no ‘Outro’ predominem os suportes existenciais (Appiah, 2010: 67, 68;), ao passo que o ‘Não-Eu’ (O ‘Nada’) é apenas referenciado<sup>889</sup>, e por conseguinte está geralmente ausente no relacionamento directo entre ‘Eu’ e ‘Outro’<sup>890</sup>.

Em relação às primeiras militâncias<sup>891</sup>, nota-se o seguinte quadro:

- 1) 93,3%: Umbundu<sup>892</sup> Interior;

<sup>886</sup> Serão eles “estrangeiros”? Importa expormos o seguinte: (a) na Era colonial os estrangeiros nacionalizaram quer por *jus solis* quer por matrimónio com os angolanos; (b) os descendentes dos colonos (angolanos por *jus solis*) poderiam nacionalizar seus descendentes com matrimónios com os conterrâneos dos seus países.

<sup>887</sup> Estamos a referir a obra do existencialista intitulada “*L’Être e le Néant*”. Traduzimos aqui o “Néant” por “Nada”. “Ser-atrás-de-aparição” reflecte ao “Não-eu” que, para integrar-se na Angola, buscou “ilusões ultra-mundo” (luso-tropicalismo, por exemplo). Ser, seria o “Eu”, e o Nada” seria aqui “Eu(-1)” ou ainda “Não-Eu”, caso interpretássemos bem os conceitos (Sartre, 1973: 12).

<sup>888</sup> Da mesma forma que “*L’Être et le Néant*” rompeu com o tradicional pensar francês nos anos 40-50 do século XX.

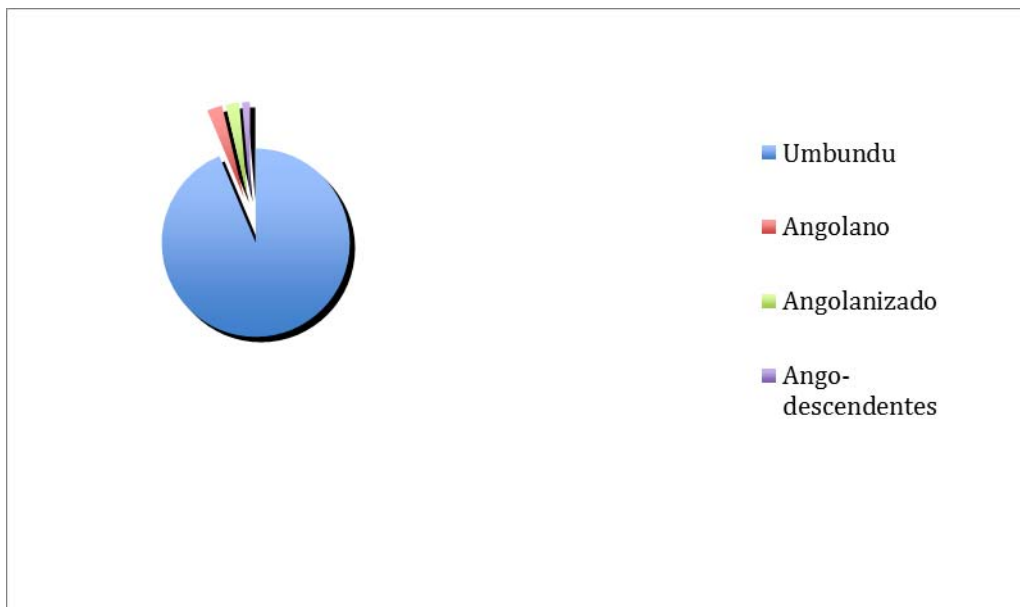
<sup>889</sup> Jean Paulo Sartre dizia: “Quando penso no meu amigo Pedro, este deixa de existir realmente. Ele passa a ser passivo” (Sartre, 1940[1973]).

<sup>890</sup> Não é necessária a presença de “Ele” quando “Eu” e “Outro/Tu” estiverem a conversar. Logo o “Ele” que é assimilado ao “Não-Eu”, pode ser presente/ausente nas realizações.

<sup>891</sup> A título de exemplo, citamos o anexo V. Consultamos, também outras estruturas de 1975 até 2002: mudou pela integração de luso-descendentes e afro-angolanos.

<sup>892</sup> Margaret Anstee coloca na boca de Dr. Jonas Savimbi o seguinte: “Nós somos Ovimbundu. Vivemos 300 anos debaixo das humilhações do norte, de Van Dúnem e de outros. Já chega. Os Ovimbundu apoiam-me a cem por cento e eu estou preparado para morrer por eles... Dos Santos nem sequer é angolano, ele é de São Tomé. Não podemos viver debaixo do jugo dos mulatos e dos Kimbundu” (Anstee, 1997: 364). Sobre Anstee aconselhamos consultar o dicionário de Martim James, 2004. Um provérbio umbundu poderá ilustrar o que na cosmogonia umbundu o Norte associa-se ao poder, tal como se segue: “*Ngongolo okwāyi Ngovi, Ngovi okwāyi Kalamba: Kalamba eñanga lyOlondjamba; tjinene Kandimba otunda k’Ondongo*: a millipede follows (obeys) the big antelope (as smaller *olosoma* obeyed greater *olosoma*), which obeys *kalamba*, since he can even hunt elephants (a metaphor for important *olosoma*); but at the top is the smart hare which came from Ndongo (here, a

- 2) 2,62%: Angolano do Centro-Norte/Norte;
- 3) 2,33%: Angolanizado africano<sup>893</sup>
- 4) 1,73%: Litoral/Ango-descendente.<sup>894</sup>



Essa estrutura pode, em grande parte, se justificar pela forma como a UNITA surge (primeiro como Associação dos Amigos de Angola) e pelas tensões existentes entre 1964 e 1968: a especificidade da região (Heywood, 1989: 49, 52; Marcum, 1978; Neto, 1997b) pareceu estar, nesse período de ebulição (das lutas de libertação), em silêncio. O MPLA que estava na sua vizinhança (Zâmbia), não encontrará grande simpatia nas populações locais (em relação à UNITA).<sup>895</sup> A sua angolanidade

---

metaphor for the Portuguese, who came from the north)” (Neto, 2010: 267). Ndongo que é metáfora de Katyavala Mbwila oriundo de Ndôngo (ao Norte), assim como quando os Portugueses instalaram-se nas zonas do Huambo, terão saído do Norte. Daí, Norte/Ndôngo passaria a ser a metáfora do “poder” na sua plenitude.

<sup>893</sup> Os angolanos de origem africana: aquele cuja origem está misturada com proveniências duvidosas.

<sup>894</sup> Nesta categoria, incluímos os luso-descendentes. Para perceber como eram excluídos, importa mencionar o que Margaret Anstee coloca na boca do Salupeto Pena, com estas palavras: “iria para as ruas e que mataria todos os portugueses que encontrasse... Os estrangeiros eram ‘assassinos e racistas’, apoiantes de mulatos...” (Anstee, 1997: 362).

<sup>895</sup> Há uma versão segundo a qual Jonas Savimbi teria já influenciado alguns jovens (Chiwale, 2008; Guerra, 2002).



apriorística não parece ser endogenamente compreendida<sup>896</sup>, de maneira que até hoje seus adversários da UNITA o acusam de ter tendências tribelistas.<sup>897</sup>

A essência da personalidade cultural – isto é, o sentido de objecto cultural manifestado pelo sujeito autóctone – seria a proto-história do ‘Eu’ (indivíduo). Este ‘Eu’ já é estacionário, diferente do *cogito* dinâmico de Descartes, de maneira que abnega as transformações das suas culturas internas (mostra-se anti-futurista), a fim de: (i) defender as terras territorializadas pelo ‘Não-Eu’ em benefício do ‘Eu’<sup>898</sup>; (ii) revalorizar o seu “passado negado” num universo promotor das transformações<sup>899</sup> (Saint-Moulin, s/d: 2, 6).

Somos de opinião que as fragilidades internas foram atenuadas pelo militarismo de Jonas Savimbi, pois não caberia apenas a uma simples retórica da *angolanitude*. Depois da sua morte<sup>900</sup>, a eleição de Isaías Ngola Samakuva obedecia a uma umbundidade angolanitunista: sendo de Viyé (Bié) como Jonas Savimbi<sup>901</sup>, ele pertence à família dos guerreiros oriundos de Kunje. A sua preferência, em relação a Eduardo Jonatão Chinguji (outro Umbundu de Bié), justifica-se pelo facto de que, “os Chinguji, sendo da descendência de Chinguri/Chinguji<sup>902</sup>, são [considerados como] verdadeiros detentores da superioridade do Conselho dos Velhos, no antigo reino de

<sup>896</sup> Não se podia compreender, para estes Umbundu escravizados pelo colono/branco (Pelissier, 1997) que tivessem líderes/porta-voz luso-descendentes. Era o sinal da continuação colonial. Daí a conotação racial de Jonas Savimbi na sua carta em Iyumbundu (anexo V).

<sup>897</sup> Jonas Savimbi esclarece-nos quando, repetidamente e em várias ocasiões, dizia: “Primeiro é o angolano; segundo é angolano; terceiro é angolano... depois vêm os outros... que deviam ficar nos seus países” (DVD sobre Savimbi, Muata da Paz). Para uma Angola pluri-racial, plurilinguística... é compreensível que tal discurso seja conotado (por algum motivo) separatista/tribalista.

<sup>898</sup> Era impensável que o “Eu libertador” fosse descendente do “Não-Eu colonizador” numa população maioritariamente “Eu/Umbundu”. Aqui justificar-se-ia o facto de MPLA (cujo seu “Eu” equivaleria a “Não-Eu/angolanitude” e “Outro/angolanitude” misturados) ter sido negado quando, a partir da Zâmbia, buscavam clientela política para a sua organização independentista.

<sup>899</sup> As vozes das etnias abafam o projecto da nação.

<sup>900</sup> Lukamba Paulo “Gato” menciona que António Dêmbô (Vice-presidente da UNITA) tinha diabetes, o que nas condições de guerrilha não lhe terá poupado a vida. Mas muito curioso é que ele morre, em espaço de horas depois de ter anunciado a morte de António Dêmbô (oriundo de Bêngo). Margareth Antsee mencionou uma longa conversa telefónica com Savimbi (depois das eleições de 1992) onde diz que ele está cansado da supremacia/hegemonia do Norte. Com isso se compreende talvez da morte misteriosa de António Dêmbô.

<sup>901</sup> Molo Wini era o chefe dos Mbêngala/Jagas. Razão pela qual, assim nos informa Lukêmba Paulo “Gato” era chamado “Jaguar Negro dos Jagas” (nome de Guerra, que na verdade remete ao seu nome de cidadania umbundu).

<sup>902</sup> A Tradição reza que no início, Makônde/Magômbé tinha três filhos: Cinguri/Cinguji, Cyama/Kunzi e Rueji/Kônda. Os Cinguri presidiam o Conselho do reino; os Cinyama eram caçadores/guerreiros e os Rueji/Ngombe eram líderes (mas com a bênção dos Cinguri). Tenho um colega de nome (veja a lista os entrevistados) Nguri, e isso indicaria a continuação dessa família noutros cantos de Angola.

Mbayi Lundu/Huambo”.<sup>903</sup> Explicar-se-ia, com esse depoimento, porque os Chinguji foram sistematicamente assassinados sob ordem de Jonas Savimbi.<sup>904</sup> Em relação a Armindo Lucas Paulo Lukamba “Gato” (outro Umbundu do Huambo), ele não poderia reinar porque era do Huambo: acredita-se que os legítimos para reinar (como os antigos monarcas) vêm de Norte/Bié. Talvez seja por isso que Abel Epalanga Chivukuvuku, depois de se ver afastado, terá criado um partido à parte. Mas será que a estrutura do “Eu/angolanidade” perderá consistência?

Abel Epalanga Chivukuvuku (James, 2004:33)<sup>905</sup> é internamente aceite como líder pela mesma leitura de “Eu/angolanidade”, e dois aspectos sustentam-no: (i) local/originalidade de onde ele nasce: Luvêmba, em Mbayi Lundu (Huambo), era o local mítico onde antigamente eram investidos os monarcas.<sup>906</sup> Também o seu pai, Sanjando Chivukuvuku tinha filiação com a linhagem dos sacerdotes/chefes da terra, e a sua mãe (Margarida Chilômba) era de linhagem com afinidade guerreira<sup>907</sup>. Isto é, o seu local/origem o legitima como líder das massas; (ii) o percurso político que conheceu: da Inteligência Militar da UNITA, a conselheiro de Jonas Savimbi, valeu-lhe o mérito no seio da UNITA. Há leituras segundo as quais a sua passagem em Luanda 1993-1994 permitiu-lhe ganhar possíveis alianças com o MPLA (e que muito apontam na publicitação do seu partido recém-formado: CASA-CE/Março 2012) e as suas experiências diplomáticas<sup>908</sup> o terão assegurado financeiramente.

Em relação à angolanidade, vamos considerar o seu espaço social:

<sup>903</sup> Depoimento de Pedro Kaluvungu.

<sup>904</sup> Eis uma observação: “Dizem pessoas próximas de Savimbi que ele, apesar de falar continuamente em democracia no respeito pelos direitos e liberdades dos outros, das vantagens da discussão ampla e aberta de todos os problemas, no seu dia, talvez se comporte de maneira diferente” “Alguns dos seus próximos colaboradores não ocultavam o facto de ele assumir atitudes despóticas com os subordinados, não recebendo sugestões nem aceitando críticas” (Nunes, 2004: 427-428).

<sup>905</sup> “Chivukuvuku, Abel Epalanga (1957- ): Born on 11 November in Luvêmba, Abel Chivukuvuku is the son of Pedro and Margarida Chivukuvuku. His primary education was at Dondi Mission, Bela Vista, and he completed his secondary education at Huambo National Secondary School. He enrolled in União Nacional para Independência Total de Angola (UNITA) in 1974 and joined Forças Armadas de Libertação de Angola (FALA) in 1976. He was sent from Angola in 1979 as UNITA’s representative to Africa. Later, he would serve in Portugal and Great Britain. He returned to Angola in 1992 and ran as a UNITA candidate for parliament”.

<sup>906</sup> Foi nessa localidade que Katyavala Mbila (o fundador dos reinos Umbundu) estabeleceu a sua primeira residência, depois de sair de Viyé, oriundo de Ndôngo. Curiosamente, o rei do Kôngo reinava numa região chamada Mpêmba que tem a mesma raiz: pêmbe/vêmbe (Batsikama, 2011:39, 57-59, 61).

<sup>907</sup> Umbundu sendo uma população geralmente considerada guerreira pelos etnólogos e etnógrafos, justificaria a popularidade de um descendente uterino da linhagem guerreira.

<sup>908</sup> Esta possibilidade é grande tendo em conta as colusões entre UNITA e seus apoiantes norte-americanos oficiais e outros magnatas da diplomacia americana, especificamente nas épocas de conflito.

São povos pastoris, que por vezes praticam, no entanto, uma agricultura mais ou menos de subsistência. A nomadização é norma, ligada ao gado – transumância.

(Anónimo, 1974: 11).

Agricultura com mais ou menos subsistência é, de modo geral: (i) toda actividade envolvendo um número reduzido de agricultores – no caso de ser horta familiar – cuja produção não proporciona atividades comerciais; (ii) para substância alimentar para o “agricultor” e o seu núcleo familiar reduzido (agricultura familiar). Em relação ao nomadismo, eis os traços da personalidade:

- (a) Nómada: exogâmicos, estão ligados às suas “terras cíclicas”
- (b) Produto cruzado: pelo fluxo contínuo dos espaços sociais
- (c) Tardi-moderno: a expansão e o encontro das culturas (umbundu e outras) são cíclicos, permanecendo campestre.

Em relação ao Leste (que se prolonga, em parte, no Centro), eles

Inserem-se no âmbito da cultura zambiana. São povos agrícolas que se dedicam muito à colheita do mel e da cera, e que, no plano artístico, se inclinam para as artes decorativas, sobretudo no que respeita ao mobiliário

(Anónimo, 1974: 11)

Povo agrícola quer dizer: (a) povo ligado com às suas terras, fixo; (b) campestre e versado na tipificação das savanas orientais de Angola; (c) perspectivo e inteligente; (d) povo comerciante.

Pelas características das forças sociais oriundas do Sul – nómadas exogâmicos – as relações com as forças orientais fizeram com que existissem quatro zonas do tipo Axi Mundi: (a) um Axi mundi transitório, com todas as heranças sociais, culturais e históricos, ficara no Centro deste fluxo (no Planalto central); (b) um Axi mundi permanente, mas móvel consoante as épocas no Sul (dai a inexistência das fronteiras físicas entre as populações Kwanyama, Ndonga, etc. entre Namíbia e Angola); (c) um Axi mundi Norte/Centro, nas zonas onde o rio Kwânga curva para Oeste (oriundo do Sul); (d) Axi mundi Luba/Lunda que se prolonga até Angola oriental separa nitidamente os Còkwe dos Lûnda além das fronteiras angolanas. As rivalidades entre MPLA e UNITA na Zâmbia e entre FNLA e MPLA no Congo Kinsâsa (Zaïre, naquela altura).

As características socioculturais destes espaços sociais fizeram com que uma grande variedade populacional aderisse a esta ideologia. O próprio Jonas Savimbi tentava antropomorfizar este “espaço social”: falava as línguas meridionais e orientais, era eloquente em francês e inglês. Ora estas línguas são, na verdade, as características simbólicas da angolanidade.

Angolanidade, cuja projeção ideológica deriva de “negritude”, nasceu em Angola e na Diáspora (África inglesa/Zâmbia, Europa francesa/Suíça, nos Estados Unidos de América e na Ásia/China) e espalhou-se em quase todo território durante a sua existência (1966-2002), salvo no corredor central do Kwâanza. Ela era camponesa, cinicamente multi-racial, mas amplamente multi-étnica, com epicentro hegemónico umbundu. É, aliás, nesta ordem que o contacto permanente entre Leste e Sul de Angola irá formar um “espaço social homogéneo”, de maneira que se torna um “espaço social plural” onde a concorrência dos constituintes permite que se dilata cada vez mais. Por esta razão, talvez, compreender-se-á as razões que levaram a angolanidade a:

- (a) Separar-se de angolanidade rizomática, sem portante romper com os laços ideológicos que uniam espaços sociais;
- (b) Expor suas debilidades vinculativas em relação à parceria dos espaços sociais constituídos, como fonte de outras “angolanidades”.

Em relação às artes de decoração (associadas com a agricultura), há três pontos por levantar: (i) povo sonhador – com menos exigência física – na reprodução ou imitação dos outros espaços sociais (geralmente de Norte e de Oeste); (ii) povo criativo e defensor das suas terras e suas culturas, tal como aliás nos ilustra Isabel Castro Henriques nas revoltas e resistências das populações orientais (Henriques, 1997); (iii) povo conquistador quer pelo seu comércio, quer pela cultura militar (caçador) na qual se funda: a tradição é específica neste aspecto: “Tangwa cikame ko Ngangela”: O sol que é imagem da imigração das populações (Côkwe, no caso) veio de Leste.

#### **4. Angolanidade aposteriorística**

A Angolanidade aposteriorística (deriva de “a-posterior”) – é a que mais nos interessa, porque vivemos nela – começaria em 1988, com as reformas que

MPLA/Governo faz para nova Era (democratização) e com as negociações em Nova Iorque (que resultaram na independência da Namíbia e libertação de Nelson Mandela): todas as forças políticas, seus espaços sociais e seus suportes simbólicos. O MPLA entra com desvantagem ideológica porque a democratização significava americanização (que simpatizava com as ideologias anti-MPLA). Mas a forma dos “conjuntos identitários” se comportarem na construção de Angola enquanto Estado-nação neste período, permite-nos perceber quatro aspectos do “espaço temporal” que fez com que a angolanidade apriorística demorasse mais tempo em relação às outras:

- (1) Os espaços sociais angolanos emigram para Luanda. Mas “Luanda” ainda continua a ser o “espaço do poder”, de modo que os “espaços imigrantes” e todos seus tecidos sociais identitários adaptam-se às *imposições* luandenses, algumas vezes com resistência. Luanda receberá outros espaços sociais africanos imigrantes, especificamente no que tange o “*petit commerce*” oeste-africano, quer na cidade de Luanda, quer nas periferias quer nos museke. Desenha-se um novo quadro, desde então<sup>909</sup>.
- (2) Os herdeiros sociais angolanos em Luanda ainda têm inclinações sociopolíticas, e a luta de capitais sociais seguirá as novas conquistas de capitais académicos, na afirmação identitária/cultural e na recriação de espaços sociais.
- (3) O diálogo das identidades está, por um lado, ausente, pois Luanda é ainda “espaço do poder”, o que faz crer que as identidades de Luanda sejam supostamente superiores em relação aos espaços imigrantes. Por outro, os “tampões sociais” surgem e separam o “Luandense social” do “imigrante social angolano”, tal como no tempo colonial o “museke” foi separado da cidade.
- (4) A conquista dos “lugares” na velha nomenclatura pela tecnocracia e capitais académicos – tal como é normal nas democracias – não parece ter modificado fundamentalmente o simbolismo de Luanda enquanto “espaço do poder”. Nasceu, talvez, um casamento fictício entre as velhas angolanidades... mas ainda sem saber se a esterilidade irá prevalecer.

Face a estes aspectos, o projecto de Angola que vivemos é o projecto do MPLA/Governo. O tempo da legitimação que começou em 1974 terminou em 2012. No seu discurso sobre o “Estado da Nação”, de 15 de Outubro de 2013, o chefe de

---

<sup>909</sup> Se, no passado, “falar kimbundu” e “viver no museke”... instituíam o estatuto de indígena sujeito ao “trabalho forçado”, naquela altura as coisas começavam a mudar. Por imperativo, mais tarde as “línguas nacionais angolanas” adquiriram “cidadania” (Assembleia Nacional aprovou no dia 25 de Outubro de 2011 o Estatuto das línguas nacionais de origem africana). Mas ainda era tímido enquanto “capital cultural” para concorrer ao um emprego bem renumerado (em relação ao português). Isto é, os espaços sociais imigrantes em Luanda tiveram repercussões.

Estado reafirmou a necessidade de dinamizar as mesmas estratégias da “angolanidade aposteriorística”.

As euforias patrióticas se confundem entre as “culturas locais” e a “cultura global” na defesa dos valores identitárias (Boas, 1945[1917]: 156), de maneira que por um lado, as angolanidades passam a ser “coisas passadas/mas ainda úteis”, e por outro, a expressividade dos *noventistas* aglutina dois aspectos: (i) reforma da libertação independentista<sup>910</sup> na Era da democratização do mundo; (ii) ruptura promovida por outras forças políticas em detrimento do mono-partidarismo.<sup>911</sup> Inicia-se aqui a redefinição infundável das duas angolanidades e angolanidade.

Angolanidade aposteriorística pode ser vista como a concorrência de todas angolanidades (ou das suas representações simbólicas, para além de FNLA, MPLA e UNITA): acompanha o paradigma de “*globalizing culture*”<sup>912</sup>. A primeira tentativa terá sido os Acordos de Alvor, que ainda é uma excelente amostra, pois percebe-se dela: (i) a geopolítica social das “forças identitárias” no mapa societário de Angola; (ii) as heranças sociais das organizações políticas e seus tecidos sociais face ao projecto de Angola enquanto “nação/Estado-nação”; (iii) a concorrência na liderança de Luanda – como “espaço do poder” – e de Angola como o “lugar-comum”.<sup>913</sup>

Como já adiantamos no capítulo anterior, as transformações sociais que os *noventistas* vêm impondo em Angola definem essa angolanidade. Mas para compreender melhor, devemos ter em conta a forma como o mundo estaria aqui a ser democratizado – depois da queda da U.R.S.S/Muro de Berlim – e, sobretudo, da

<sup>910</sup> Refere-se aqui aos três partidos, outrora movimentos da Libertação de Angola: MPLA, UPA/FNLA e UNITA.

<sup>911</sup> Só que nessa época, o *homo economicus* determina a condição de *habitus* (Bourdieu).

<sup>912</sup> (i) The rapid growth of vast transnational companies, with budgets, technologies, communications networks and skill level far outstripping those of all the largest and most powerful of contemporary national states; (ii) the rise and fall of large power blocks based on one other militar-political networks of cliente-states in an increasingly interdependent international system of states; and (iii) the vast increase in the scale, efficiency density and power of the means of communications, from transport to computerized information and transmission” (Smith, 1992: 64).

<sup>913</sup> Em 1666 o reino do Kôngo tinha deixado de ser o “Espaço da União/Poder” quando a sua capital foi dividida em três e o seu valente rei morto na batalha de Ambwila, cuja cabeça foi enterrada em Luanda. Com a negociação de Njing’a Mbândi em Luanda, Ndôngo e Matâmba reconhecia nele “um poder de conquista”. Depois das suas resistências, a sua morte significava, ipso facto, a conquista definitiva das terras dos Ambûndu. Os nomes como Ekuikui, Mutu ya Kevela, Mandume ya Ndemufayo... são associados a resistência, e as suas mortes orquestram a supremacia de Luanda sobre toda Angola. Logo no início da colonização (1885-1916), a administração colonial preocupou-se de consolidar o “Poder de Luanda”. Em 1974, durante as negociações com os independentistas, Luanda foi considerada como a “Coroa”: quem conquistava Luanda, conquistava Angola inteira. Pois, os Acordos de Alvor foram uma “tentativa” de angolanidade aposteriorística.

forma como os próprios angolanos efectivam a democracia no seu país. Agora, porquê *apriorística*?

Essa angolanidade não é original no seu nascimento e desenvolver-se-á sem originalidade interna. Ela é consequencial (*a priori*), logo nela encontramos várias causas, uma complexidade definicional e, sobretudo, uma transformação contínua. Dos traços identitários definidores, essa angolanidade tem uma origem plural: (1) efeitos da democratização/globalização “angolanamente” vividos; (2) as insatisfações dos independentistas na pós-independência<sup>914</sup>; (3) integração económica e busca de justiça social pretendem romper o *statu quo* sequenciado pelo nacionalismo administrativo/económico (Pimenta, 2008). Trata-se da *angolanidade economicus*.<sup>915</sup>

A estrutura dessa angolanidade ainda pode parecer complexa por estar ainda em ebulição. Quem é o ‘Eu’? Quem seria o ‘Não-Eu’ e, em quem encontramos as características de ‘Outro’? Se repararmos bem, cada angolanidade responde a uma linha peculiar na categorização desses constituintes, o seu cruzamento aqui deverá responder a uma teoria coerente (partindo das angolanidade/teorias estruturantes diferentes).

No período em que surge essa angolanidade, o capitalismo torna-se condicionado pelas dinâmicas do petróleo (e produtos derivados) e diamantes<sup>916</sup>. Razão pela qual esta angolanidade parece-nos mais económica e, por conseguinte, neo-capitalista.<sup>917</sup>

Partiremos das considerações de F. Barth, T. Eriksen e de M. Mann de que a *etnicidade* estaria na base do surgimento do Estado-nação moderno pela interdependência dos agentes simbólicos (enquanto “os de dentro” gerem o seu espaço historicamente herdado; enquanto “os de fora” buscam nos outros espaços cooperação

<sup>914</sup> Citamos o caso dos ex-militares: colocam-se três questões: (i) quer seja da FAPLA, quer da ENLA que da FALA, todos eles são na responsabilidade do Governo/MPLA; (ii) o ponto precedente, dá a impressão de que apenas os da FAPLA/MPLA são melhores beneficiários, gerindo assim descontentamentos e manifestações; (iii) a injustiça social de que eles sofrem, frustram-nos, por não se verem integrados confortavelmente na sociedade. Isto é, por um lado. Por outro lado, assiste-se a um duelo entre: (i) os favorecidos e desfavorecidos económicos; (ii) integrados socioculturais dos centros e os imergentes socioculturais oriundos das periferias.

<sup>915</sup> Assiste-se a uma angolanidade apenas funcional por questões económicas, e não cultural. Logo a sua identidade é mais económica do que cultural: opera-se aqui uma larga crise de valores endógenos.

<sup>916</sup> Jonas Savimbi sustentou a sua guerrilha com os diamantes. Rafael Marques publicou um relatório interessante, acusando governantes e altas patentes das FAA de enriquecerem-se com “diamantes de sangue”.

<sup>917</sup> Angolanidade *economicus* está ligada aos seguintes traços neo-capitalistas: (1) distração e facilidades; (2) vícios financeiros; (3) degradação da cultura judaico-cristã ocidental; (4) imediatismo. Em suma, assiste-se à crise de identidade nos “*a priori*” ontológicos (“Eu”, “Não-Eu” e “Outro”).

ou troca de produtos): a desigualdade adstringente e as auto-imputações tornam o processo contínuo de constante dinâmica.

Desta feita, a “angolanidade aposteriorística” será o encontro de todas as angolanidades na sua múltipla temporalidade, tal como se verifica na actualidade. A sua estrutura constrói-se – no primeiro momento – na concorrência dos “Eu”:

- 1) ‘Eu’: economicamente assumido pelo “Eu/apriorístico”; territorialmente o “Eu/rizomático”, “Eu/angolanidade” e “Eu/apriorístico” estão em contínuo duelo.<sup>918</sup> Esse duelo parece dinamizar e integrar as diferentes angolanidades;
- 2) ‘Outro’: economicamente, temos “Eu/rizomático” e “Eu/angolanidade”; na perspectiva do território, parece parcialmente ser “Eu/apriorístico”/luso-descendente e afro-angolano.
- 3) ‘Não-Eu’: passa a ser “Eu/rizomático” rural, “Eu/angolanidade” rural e “Eu/apriorístico” rural e periférico.

Como podemos notar, o cruzamento de cada *agente* nessas diferentes angolanidades<sup>919</sup> não parece estabelecer seu *espaço comum* onde, confortavelmente, as suas estruturas possam servir em teorias existentes (Nadel, 1962; Giddens, 1984; 1994; Malinowski, 1944):

- (1) Pseudo-intercâmbio dos ‘Eu’: a politização desse discurso faz com que a estruturação nos seja inviável; apesar do elemento “finanças” estar a promover o “Eu” apriorístico, a sua hegemonia é ainda instável perante o “Eu” rizomático e “Eu” da angolanidade<sup>920</sup>, por outras razões;
- (2) Incompatibilidade de ‘Outro’: as funções dos “*a priori ontológicos*” confundem-se entre “Outro” e “Não-Eu”, por um lado. Por outro, as realidades definidoras das dinâmicas relacionais são incompatíveis, e o seu percurso histórico é intermitentemente conflitual.
- (3) Distanciamento das partes em ‘Não-Eu’: a dialéctica entre os “*a priori ontológicos*” contribui mais para afastamento um de outro, pelas suas naturezas estruturais conflituosas; o diálogo é uma pausa musical<sup>921</sup>, quase nulo nos momentos/espacos que envolvem centros de “*habitus definidor*” de “Não-Eu” comum.

<sup>918</sup> Trata-se de uma questão psicológica e social ao mesmo tempo. A identificação de cada constituinte implica, por conseguinte, uma tendência hegemónica: idealização identitária.

<sup>919</sup> Os protótipos que contribuem na construção destas “formas identitárias” de definir Angola permanecem enquanto “entidades isoladas” em constante diálogo e dinâmica, tal como o sustentam alguns estudiosos (Smith, 1998: 191; Gellner, 1983:10).

<sup>920</sup> Rafael Marques tem publicado no seu site [www.makaangola.org](http://www.makaangola.org) vários relatórios denunciando a corrupção e enriquecimento ilícito dos “Eu” apriorísticos. Em relação a este activista aconselha-se Martin Jamas, 2004. Neste dicionário, menciona-se, também, Folha 8 (James, 2004: 55) e William Tonet (James, 2004), etc. que são mais “críticos” em relação ao poder do central do MPLA.

<sup>921</sup> A “pausa” na música não significa a ausência do som/música. Assim nos parece haver um diálogo mudo entre os “*a priori ontológicos*” que aqui intervêm.



Queremos com isso dizer que as tendências locais da cultura/angolanidade ainda vigoram em detrimento do espectro global: o angolano ainda é local (ver os dados estatísticas anteriores), e é apenas por causa da desigualdade perante todos suportes simbólicos que os identificam como nação angolana que se quer criar<sup>922</sup> (Milano, 2005).

Contudo, a ideia que essa estruturação leva é que, o ‘centro’ providencia a hegemonia económica, cultural e social.<sup>923</sup> As relações entre os *agentes* proporcionam outros *habitus* (Bourdieu) que, fundamentalmente, determinam um novo jogo que vai se compondo nas bases históricas e da ocupação dos *espaços* (Nadel, 1962). Tudo indica que essa disposição partiria de um jogo das práticas pós-coloniais (Coquery-Vidrocitch, 1985), e ainda não fundamentalmente a partir de uma estrutura prescritiva/prévia (Auge; Colleyn, 2010:104). As outras *angolanidades* já apresentam uma certa estrutura que explicaria, pelo menos teoricamente, o comportamento psicossocial dos seus constituintes. Já com *angolanidade aposteriorística*, interessamos compreender os “*a priori* ontológicos” (“Eu”, “Não-Eu” e “Outro”) nas suas oposições representativas e práticas (Geertz, 1988, 34)<sup>924</sup>. Eles promovem ou/e são promovidos por jogos tidos como lutas políticas (Reis, 2003:134; Bourdieu, 1989: 17; Bourdieu, 1991: 117) na base de vários agentes culturais que dinamizam seus traços identitários (Khan, 1996: 37).

As quatro principais diferenças entre essas angolanidades são: (i) rizomática e angolanidade, e centralizam-se no *indivíduo patrimonialista*; enquanto a apriorística considera as dinâmicas socioculturais e socioeconómicas como provedor do “lugar-comum”; aposteriorística é globalizadora e suas metamorfoses são consequenciais dos repertórios económicos; (ii) a rizomática estaciona-se no tempo (Levi-Strauss, 2008); a angolanidade reconstrói o seu paraíso cultural ancestral (Eliade, 1969); a apriorística busca nas dinâmicas históricas a sua estrutura social urbana e

<sup>922</sup> Aconselhamos os artigos em: Adibe, 2008; Delamoi; Taguieff, 1991; Chatterjee, 1993.

<sup>923</sup> Pode se citar o exemplo de que, em Luanda, por exemplo, as famílias economicamente desfavorecidas são “deslocadas” da “baixa/cidade” para serem enviadas para as “periferias” (município do Zango, por exemplo). O diminuído económico aqui volta para um “Interior periférico”, e deixa o mais integral económico na cidade. Nasce, nessa perspectiva, uma dominação psicológica: o “Interior periférico” sente-se inferior economicamente (que confunde culturalmente) e, por isso, auto-proclamam-se inferiores e legitimam a superioridade dos “centros/urbanos” e as culturas destes. Martin James nos dá esta imagem quando ele define “Boa Vista” (James, 2004).

<sup>924</sup> Anthropological *praxis*, na linguagem de Clifford Geertz.

urbanizadora sempre futurista (Cohen, 1969); a aposteriorística é onde o *capital* sociocultural emana da razão estética (Balandier, 1980); (iii) a categorização dos constituintes é incompatível e conflituosa, o que torna seu intercâmbio desconfortável na forja do modelo para a construção da nação (Marcum, 1978: 103-106), por um lado. Por outro, as suas perspectivas serão influenciadas pelos seus patrocinadores estratégicos, ora estes são adversários; (iv) a segmentação da futura nação (Chatterjee, 1993: 68) parte aqui dos alicerces das premissas fragmentadas, quer pela etnicidade passiva que predominou nas organizações independentistas e as suas implicações socioculturais actuais, quer pela postura activa que os novos tempos irão impor às novas propostas políticas e realidades socioeconómicas (Mollander, 2009; Ntoni-Nzinga, 1999).

Nota-se que a estruturação ('Eu', 'Não-Eu' e 'Outro') de cada angolanidade depende ora das influências externas (Foucault, 1987), ora parte das dinâmicas internas (Giddens, 1994).<sup>925</sup> Ora, os seus espaços sociais [e os seus tempos sociais] categorizam capitais (recursos, bens e práticas sociais) que se apresentam sob varias configurações, concomitantes de valores desiguais e a repartição permanecerá desigual, também. Os seus "*a priori* ontológicos" que se assimilam às "identidades colectivas" apresentam – culturalmente – grande abertura no seu intercâmbio, talvez porque assim exige a *modernidade*, de modo que apenas a questão económica será sobrevalorizada entre os todos os capitais (Bourdieu).

Como o podemos notar, a angolanidade aposteriorística apresenta motivos de um discurso na dimensão do Estado, e por conseguinte, a mais actualizada na discussão do projecto da *nação angolana*. Ainda assim, as suas idiossincrasias são pouco consistentes. Contudo, são importantes na dimensão de Estado (Locke, 2006:11)<sup>926</sup>, os relacionamentos existentes entre as duas angolanidades e a angolanidade, quer no princípio de reciprocidade, quer na aliança e filiações entre elas (Levi-Strauss, 1977) quer no conflito que, em alguns momentos, se verifica internamente. A partir desses relacionamentos, pode-se estabelecer o quadro

<sup>925</sup> Giddens fala de auto-identidade.

<sup>926</sup> Na sua carta sobre a Tolerância, John Locke escreve: "... o Estado é uma sociedade de homens constituída ao único fim de conservar e promover seus bens civis". Esses bens são: vida, liberdade, integridade de corpos e sua protecção contra a dor, a possessão de bens exteriores tais como as terras, o dinheiro, as mobílias, etc.

provisório da *nação* que o Estado angolano poderá criar no seu novo discurso de *angolanidade aposterioristica*.<sup>927</sup>

Levi-Strauss explica que a forma primitiva de “troca” não tem apenas nem essencialmente um carácter económico. A sua significação é, simultaneamente, social e religiosa<sup>928</sup>, mágica e económica, utilitária e sentimental, jurídica e moral (Levi-Strauss, 1977:61).

Na angolanidade apriorística, a reciprocidade entre “Eu” e “Outro” varia essencialmente em três vertentes: (i) os parentes de cada um (Radcliffe-Brown, 1952:52) relacionam-se indirectamente<sup>929</sup> a ponto de construirem periferias protectoras simbólicas do “Eu”, na sua aproximação com “Outro”<sup>930</sup>; (ii) os irmãos de ambas partes mantêm relações directas; (iii) os “Não-Eu” são “pontes utilitárias” para “Eu” e “Outro”. No ponto (ii) a afinidade/relação (Dumont, 1971:13-14) gere o “bem-estar”<sup>931</sup> social, porque constitui o *núcleo económico* da sociedade aparentemente projectada pelo MPLA/Estado. O ponto (i) busca um suporte moral na sociedade – mas apenas tranquilizador face à justiça social em relação ao “Não-Eu” e seus parentes – embora, em última instância, dá-se conta que sejam porta-voz dos seus “parentes” (“Eu” e “Outro”). Partindo de pressuposto que MPLA forjou, geograficamente, num espaço *mbundu* (Miller, 1995: 43) e Metrópole, e tendo em conta que o seu “Eu” tenha o poder, importa salientar aqui que o sentido de *ngundu*<sup>932</sup> que determina a filiação (que por seu turno orienta os relacionamentos) parece-nos ser

<sup>927</sup> Não nos cabe aqui desenvolver esse tópico, uma vez que ultrapassa os tópicos da nossa pesquisa.

<sup>928</sup> Aqui religião reassume o seu lugar catalisador da identidade. Ela (religião) será também vista como elemento de expansão para angolanidade aposterioristica. Os protestantes são tidos como aqueles que abertamente ajudaram nesse processo, quer durante a descolonização quer depois da independência. Os católicos que embora se limitavam na educação – pela sua situação delicada em relação ao Portugal católico – proporcionam intelectuais mobilizadores a partir de dentro. O tótemismo que parece – em relação ao protestantismo e catolicismo – uma religião angolana, contribuirá na afirmação identitária local/global.

<sup>929</sup> Por ter “filiações” quer com “Eu” quer com “Não-Eu”. Partindo do pressuposto que “Eu” é rico, “Não Eu” será não-rico (pobre). Os intermediários facilmente vão inclinando para a pobreza, mas raras vezes alcançam a riqueza. Por essa razão acautelam não decepcionar o “Eu”.

<sup>930</sup> Podemos citar o exemplo de várias famílias rurais (durante a colonização) que buscaram “amizades” nas famílias urbanas, por um lado. Por outro, as *musseques* (zonas periféricas) habitadas por pró-rurais será, ao longo do tempo, urbanizadas.

<sup>931</sup> Estamos a referir especificamente a: (i) emprego digno e provedor da estabilidade financeira; (ii) promoção profissional e geradora de rendas dignificadoras; (iii) equilíbrio social nas necessidades humanas básicas.

<sup>932</sup> Cada núcleo linhageiro determina aqui o grau da identidade e parentesco das pessoas, quer nas suas *vata* (aldeias) quer nas suas senzalas (regiões unitárias pelas suas características onde há determinadas *vata*), quer, em último, na dimensão do país/*ixi*, *nsi*. Com o neo-capitalismo o *ngundu* tornar-se-á nomenclatura: novas famílias urbanas nas regiões *mbundu* e além-*mbundu*.

uma requalificação de *ngûndu* numa sociedade neo-capitalista, dominada pela nova nomenclatura. Lembramos aqui que este poder é sem instituição (Foucault, 1987), por um lado: o *saber*, o *know-how* estratégico ainda pertencem ao “Eu” apriorístico, por possuir a formação qualificada em ciências estratégicas relacionadas com o petróleo, diamantes e novas tecnologias. Por outro lado, o poder institucionalizado (Santos, 1994) ainda pertence ao “Eu” apriorístico: nas empresas multimilionárias, nos bancos, nas administrações públicas... são os “Eu” apriorísticos sócios e gestores. Nas duas vertentes, está claro que ainda detém o poder na sua totalidade definicional, e as transformações seriam contínuas, de modo que as rupturas são apenas históricas, mas os problemas continuam os mesmos e as forças de decisão noutras formas.

Na angolanidade rizomática/UPA, notamos quatro leituras dos relacionamentos entre os constituintes: (i) o “Eu conservador”<sup>933</sup> no seu “local kôngo” encontra conforto directamente com o “Outro conservador” no seu “local angolano”, de maneira que os descendentes dessas relações encontram apoio social, simbólica e moral na própria sociedade rural (cuja natureza ainda preserva o *seu* cultural<sup>934</sup>); (ii) as relações são intermitentes entre “Eu” e “Outro”, por causa da enorme incompatibilidade entre os traços de ambos<sup>935</sup> e conflitualidade regida pelas suas idiossincrasias comportamentais.

Repara-se que da U.N.I.T.A surgiu C.A.S.A-C.E, pela mesma lógica (angolanitude). Chivukuvuku é aceite não só internamente, mas as suas velhas relações diplomáticas valeram-lhe uma legitimação impressionante. A História repete-se (dizia Heródoto): tal como o foi Jonas Savimbi em relação a UPA/FNLA, o mesmo parece ter acontecido com Abel Chivukuvuku em relação à U.N.I.T.A.<sup>936</sup> O

<sup>933</sup> Geralmente diz-se que a UPA/FNLA era tradicionalista (“Eu conservador”). O mesmo é dito para a UNITA (“Outro conservador”) e o mesmo para o MPLA (“Outro conservador”).

<sup>934</sup> Em Mbânz’a Kongo, por exemplo, existe uma árvore secular chamada Yâla Nkûwu. Não só ela é histórica, mas também espiritualmente os Kôngo buscam nela motivos da sua união. Em Mbâyi Lûndu encontramos a montanha sagrada e locais sagrados em Luvêmba (por exemplo) que unem as populações não só do Huambo, mas do Bié (Viyé), de Benguela e mesmo da Huila e Kwându-Kubângu. Em Malanje, há inúmeros sítios patrimoniais que, localmente, testemunham grandes importâncias culturais. Como podemos ver é a “Natureza” que preserva o *cultural* (suporte de várias populações).

<sup>935</sup> Vimos as dissidências do “Eu” (UPA/PDA; escravizável/livre; rural/urbano; católico/protestante/tokoista).

<sup>936</sup> No seu discurso – que deu nascimento à CASA-CE – Abel Chivukuvuku repetiu várias vezes o seguinte: “Eu, Abel Chivukuvuku, crente em Deus Pai, ergo-me aqui, diante de Vós, meus irmãos e repito: ESTOU PRONTO A SERVIR ANGOLA E OS ANGOLANOS!” (Anexo#4). Percebe-se, portanto, o significado disto da seguinte forma: durante 38 anos, nas fileiras da UNITA, ele serviu um

interessante agora é que no caso de Jonas Savimbi, tratava-se da hegemonia *kôngo* (ou *Ndôngo* grosso modo) em relação à um Umbundu. No caso de Albel Chivukuvuku, assiste-se, porém, à negação hegemónica duma família em relação a todo o grupo umbundu.<sup>937</sup>

Como podemos notar, as identidades comunitárias (dos grupos societários) permanecem numa época em que as angolanidades se fundiram (em *aposteriorística*), num mundo globalizado (e de globalização) onde a nacionalização da identidade dos constituintes não equaciona as suas diferenças. Localmente as identidades são unitárias, regionalmente elas mantêm um inter-câmbio predominado pelas ofertas culturais (fundamentalmente económicas) e nos perímetros de Estado-nação, elas reconstroem-se continuamente.

Angola não nos parece ter culturas fragmentárias que proporcionem a etnicidade. Como já vimos, sua guerra terá selado socialmente os grupos societários existentes na sua superfície e as novas dinâmicas estabeleceram “lugares comuns” entre eles. As relações de reciprocidade entre essas angolanidades buscam internamente as suas diferenças a partir das filiações históricas e antropológicas.

Na forja dessas angolanidades – entre 1960 e 1974 e entre 1975 e 2012 – a vizinhança da Angola setentrional era pró-americana e pró-soviética<sup>938</sup> ao mesmo tempo. O sul de Angola estava também discutido pela Guerra Fria, onde a África do Sul e Zâmbia mantinham posturas pró-americanas. Essa questão influenciou sobremaneira as características da *angolanidade*: as afiliações internas das populações patrimoniais angolanas serão influenciadas pelas políticas externas dos países vizinhos, permitindo sub-alianças. Dar-se-á o exemplo dos Kôngo angolanos em fronteira com Congo Kinsâsa (UPA/FNLA) em relação aos Kôngo angolanos em relação aos de Congo Brazzaville (MPLA). Ou ainda, os Lûnda/Côkwe angolanos com a Zâmbia (MPLA/UNITA) em relação aos Lûnda/Côkwe do Congo Kinsâsa (MPLA). Esse quadro será tido em conta endogenamente na construção das identidades regionais, suas aproximações noutras regiões continentais e os subsídios socioculturais que aportam na identidade colectiva angolana. Desde finais dos anos

---

partido político que tinha um programa para o povo angolano. Desta vez, ele serve directamente ao povo. O facto de sair da UNITA e optar por uma nova via, interpreta-se como nova opção, apenas.

<sup>937</sup> Pode-se citar o exemplo dos integrantes da PDA face a postura hegemónica dos da UPA: tratava-se da negação dos Bazômbos (Kôngo do Uíge) face aos Bakôngo (Kôngo do Zaire/Mbânz’a Kôngo).

<sup>938</sup> Nkrumah, 1973: 58.

80 do século XX, conhecer-se-ão conquistas democráticas significativas que já mencionamos nas dinâmicas das angolanidades apriorística, rizomática e angolanidade: contudo, a angolanidade aposteriorística permanece *económica*<sup>939</sup> por excelência. Ora, neste perspectiva, os consequentes do “nacionalismo administrativo e económico” tornam-se beneficiários, e seus “vizinhos quotidianos” quer nos centros urbanos quer nas “bualas”<sup>940</sup> rurais, fazem-lhe uma cobertura de modo constante.

Vamos resumir as notas análises.

A nossa leitura antropológica concisa é inclusiva: (i) angolanidade apriorística/MPLA; (ii) angolanidade rizomática/FNLA; (iii) angolanidade/UNITA; (iv) angolanidade aposteriorística (todos partidos políticos angolanos). Por definição angolanidade é a tentativa de teorizar a construção do Estado-nação (James, 2004: 8), onde as heranças sociais e as heranças históricas/identitárias posicionam os constituintes nos seus devidos lugares (Batsíkama, 2013). Isto gera normalmente a “luta de classes”, como se verificou em todas estas angolanidades: Jonas Savimbi saiu da angolanidade rizomática/FNLA e lançou uma angolanidade/UNITA. As Revoltas de Leste e Activa e outras incidências no MPLA (Mabeko-Tali, 2001) afugentaram inúmeros militantes até membros fundadores para outros horizontes. Isto é, a luta de “espaço social” era e ainda é constante na angolanidade!

Angolanidade apriorística nasceu de uma Diáspora variada (Europa comunista, África francesa/R.P. Congo, Argélia e África inglesa/Zâmbia e Tanzânia; nas Américas/Cuba e na Ásia) e em Angola. Ela era urbana e ligada à variedade étnica angolana, e à diversidade racial. Luanda lhe dará um aspeto kimbundu, e a sua existência (1960-2008) expandiu-se para todas as etnias de Angola.<sup>941</sup>

A Angolanidade rizomática nasceu na Diáspora variada (África francesa/RD. Congo e África inglesa/Gana; nos Estados Unidos de América) e expandiu-se para Angola setentrional.<sup>942</sup> Ela era periférica e rural, com tímida variedade, quer nas

<sup>939</sup> Não nos parece algo novo. Alguns autores já a mencionam como: (a) sequencial: Daskalos, 2000; Clarence-Smith, 1979; Grenfell, 1998; (b) estrutural: Boas, 1945b; Carvalho, 2009; Cruz, 2005.

<sup>940</sup> *Buala* é um termo angolano que se avizinha semanticamente de senzala. Mas significa, de concreto, “aldeia dentro das matas, distantes das comunicações: falta de redes telefónicas, as estradas sem condições, e com perigo de animais selvagens nas vias”.

<sup>941</sup> Em Fevereiro/Agosto 1961, “nos Districtos de Luanda, Cuanza-Norte e Malange, as forças do MPLA dominam” (Júnior, 2013:52). Entre 1962 e 1964 UPA/FNLA recuou-se e procurou estruturar-se militarmente. De 1965 até 1974 este movimento abrandou as suas actividades militares (que servia de expansão). De 1962-1974 o movimento expandiu-se por toda Angola, distribuído em “Região Militar”.

<sup>942</sup> Entre Fevereiro/Agosto 1961, “no então Distrito do Congo, actuais províncias do Zaire e do Uige, as forças da UPA exerciam o controlo da situação e infligiram “perdas consideráveis ao inimigo do

etnias angolanas quer nas raças. Durante a sua existência (1961-1976) ela permaneceu quase bi-étnica (Kôngo/Ambundu), com preeminência kôngo.

A Angolanidade nasceu em Angola e na Diáspora (África inglesa/Zâmbia, nos Estados Unidos de América e na Ásia/China) e espalhou-se em quase todo o território durante a sua existência (1966-2002)<sup>943</sup>, salvo no corredor do Kwânza. Ela era camponesa, cinicamente multi-racial, mas amplamente multi-étnica, com hegemonia umbundu.

A “angolanidade aposteriorística” parece-nos ser hoje uma “angolanidade económica/financeira”. Aqui o “Eu” empregador, que domina naturalmente o “Eu” empregado (Carvalho, 2002), ainda não se “estruturarm” entre Eu e Outro. Mas, importa salientar que várias famílias litorais (luso-descendentes ou autóctones) são herdeiros de capitais sociais, económicos e administrativos importantes (Pimenta, 2008; Bender, 2009). E, em relação a Luanda, desenha-se um mapa real destas relações. Mas ainda assim, precisa-se de estudos neste campo de antropologia, que me parece quase virgem.

Ao retomar a discussão sobre angolanidade – talvez metodologicamente diferente dos nossos antecessores – urgiu-nos a necessidade de redefinir os conceitos. Se, no passado, “falar kimbundu” e “viver no museke”... instituíam o estatuto de indígena, sujeito ao “trabalho forçado” (Neto, 2010: 205-225), hoje as coisas têm mudado, embora o *sistema* tenha permanecido. Mas, também, apesar de se dar “cidadania” às “línguas nacionais angolanas” (Assembleia Nacional aprovou no dia 25 de Outubro de 2011 o *Estatuto das línguas nacionais de origem africana*), ainda é tímido com este “capital cultural” concorrer a um emprego bem renumerado (em relação ao português) e conquistar o espaço do “Eu empregador”. Isto é, estamos perante as subsequências históricas do contexto angolano. Ao repetir “luso-descendente”, “euro-descendente”, “afro-descendente”... não se trata de uma questão de tez/raça, mas sim de “herança social” (Bourdieu, 1989, 1991, 1998) no

---

ponto de vista militar” (Júnior, 2013: 52). Entre 1962 e 1964 UPA/FNLA recuou-se e procurou estruturar-se militarmente. De 1965 até 1974 este movimento abrandou as suas actividades militares (que servia de expansão).

<sup>943</sup> A UNITA “foi fundada em 1966 por um grupo de nacionalistas, alguns dos quais já tinham militado na FNLA...”. “Mas as “zonas de implementação” englobaram mais alguns pontos ligados ao Sudeste do território de Angola” (Júnior, 2013: 63). Até 1990 – data que morre o seu líder fundador – esta organização já tinha espalhado em todo território angolano. Depois das eleições polémicas, ela retomou as armas, mas já se tratava de uma outra fase da UNITA: guerrilha.

mapeamento social angolano actual. Mário Pinto de Andrade falaria de “herança bi-cultural/crioula”, mas preferimos contextualizar: “herança multi-cultural”.

A globalização – que na verdade é a mundialização do capitalismo – faz com que o Estado-nação nasça com a *democracia*, ou com a “*res publica*”: é um mercado muito concorrido! Para concorrer, deve ter domínio económico, autoridade/prestígio na sua profissão e ser herdeiro social importante. É justamente nesta realidade que os suportes simbólicos da angolanidade aposteriorístico se conjugam, na disputa dos “lugares”, neste vasto espaço que chamamos Angola, onde Luanda ainda é o “Lugar do Poder” (Cadornenga, [1680]1940: 39-43; Pepetela, 1990:21-24; Amaral, 2000: 11-34).

Na verdade, Luanda – enquanto espaço social – representa relativamente bem os espaços sociais angolanos, caso partamos das realidades socio-culturais (socio-económicas, também) da cidade e suas satélites nas províncias. Antes da necessidade do crescimento urbanístico, Luanda cresceu em termos numéricos. A reprodução dos espaços imigrantes levou à necessidade urbanística, visto que: (i) se transformava continuamente o mosaico sociocultural de Luanda<sup>944</sup>; (ii) se assistia a uma invasão permanente<sup>945</sup>, et.; (iii) Apesar disto, somos de opinião que Luanda ainda não é nem pode resumir os espaços sociais angolanos. E quem o tentar reduzir, deverá aturadamente escolher e trabalhar bem na sua amostra de estudo.

### **i. Angolanidade no Kandongueiro**

Kandongueiro (aportuguesado em *candongueiro*) é aqui reproduzido no sentido de “táxi azul-branco”, que as populações angolanas utilizam de forma geral<sup>946</sup>. Durante dois anos sucessivos, circulamos nestes transportes (com capacidade

---

<sup>944</sup> O português de Luanda não se limitava apenas nos empréstimos de kimbundu. Doravante, notar-se-á empréstimos das palavras lyumbundu, kikôngo, côkwe, etc.

<sup>945</sup> As *zungueiras* – oriundas de *museke*, mas antes viviam nos matos provinciais – promovem o “comércio ambulante”, e trazem peixe, frutas, produtos comestíveis... para cidade. As senhoras urbanas “executivas” precisavam das senhoras rurais desempregadas, para lhes oferecerem “emprego doméstico” nos seus lares. As necessidades das umas e outras levaram a que haja cooperação permanente.

<sup>946</sup> Há também *kupapata*, a “moto-taxi” que serve para transportar pessoas onde os carros ainda têm dificuldades de passar por causa de ausência ou mau estado das estradas. Uma das razões de ausência de *kandongueiro* (táxi) lá chegar, é a ausência dos mercados: presume-se que onde há mercado (kandonga), frequentado pelo povo humilde (kandonga) e existências de vários caminhos (ka-ndônga)



de 4 ou 9 pessoas<sup>947</sup>), e consideramo-lo como “espaço social onde se pode compreender outras dimensões da angolanidade”.

O termo deriva do muntu-angolano (kimbundu, kikongo; cõkwe; etc.) **ka-ndônga**<sup>948</sup> que pode significar: (i) pequeno povo; (ii) pequeno mercado; (iii) pequenos caminhos que levavam ao grande mercado. Hoje o termo é aplicado ao taxista, especialmente aquele que trabalha com a marca Toyota/Hiace, pintado em azul-branco. Curioso é ver o seguinte: (i) esses azuis-brancos transportam *pequeno povo*; (ii) os kandongueiros têm as suas respetivas paragens justamente onde há pequenos mercados; (iii) os kandongueiros associam-se com os “mercado ao longo do caminho”.<sup>949</sup>

Existem três tipos de clientes que utilizam os serviços de *kandongueiros*: (a) gente de *museke*; (b) pessoas modestas oriundas da cidade; (c) elite cultural ou académica<sup>950</sup>. Nas conversas que há dentro do táxi/kandongueiro, esta diferença é nítida, e nos parece seja a reprodução das “conversas” de várias forças sociais. Para perceber isto, importa-nos falar de *museke*, de *pessoas modestas da cidade* e a *elite cultural*.

## ii. *Museke*

Hoje, chamamos “*museke*” bairro que não tem ruas asfaltadas, por causa de “areia” (*museke* quer dizer areia). Isto é, falta de urbanismo: sem ruas, sem espaços verdes, sem espaço lúdico, etc. Na verdade, o “*museke*” espelha um mosaico de confusão habitacional. Esse é o *museke* físico.

*Museke* é também a vida que se leva neste bairro: uma solidariedade extrema (pedir sal ou óleo ao vizinho, por exemplo), uma privacidade diminuída (as discussões de uma casa transitam para outra casa vizinha, sem demora), uma

---

onde passam os peões (ka-ndonga), há condições socio-económicas criadas para existir os serviços de táxi *kandongueiro*.

<sup>947</sup> Para os carros com capacidade de 9 pessoas, podem caber mais de 13 pessoas.

<sup>948</sup> Hoje, o termo *candongueiro* (com *c*) significa: (i) impostor; (ii) mexeriqueiro; (iii) adulator; (iv) mentiroso; (v) esperto.

<sup>949</sup> Onde passam as pessoas (ka-ndônga), importa seja na estrada, no caminho-de-ferro, na ponte (salvo na pista do avião onde há maior segurança), há também “pequeno mercado”.

<sup>950</sup> Em relação à *elite económica* (ou financeira) que, do modo geral, constituem heranças sociais.

irmandade real (sair e confiar seu filho ao vizinho, ou em caso de ausência, vigiar sua casa), etc. Esse é o *museke* social.<sup>951</sup>

Museke é, finalmente, a forma de se comportar neste espaço. A falta de “lugares espaçosos” na realidade física, diminui também, os “espaços mentais”; a solidariedade e a irmandade de *museke* confundem, às vezes, o indivíduo que se imiscua nas conversas dos outros, sem receio, mesmo quando não é chamado. Isto é o *museke* físico e o *museke* social, ambos, estruturam a forma de comportamento no indivíduo que lá habita.

Foi no *museke* que os valores culturais saíram: além da Tese de Lúcia Sá o demonstrar, Luís Kandjimbo apresentou uma fórmula simples para isto. Podemos citar, os géneros musicais, também: *semba*, *kuduro*, etc.

### iii. *Pessoas humildes da cidade*

Quem habita as cidades angolanas hoje em dia? Temos dois tipos<sup>952</sup>:

- (a) Aqueles que vieram dos *museke*, já no tempo colonial, por causa de um dos familiares que trabalhava e viva próximo da cidade. Depois da saída massiva dos portugueses (no pós-independência), as casas foram ocupadas à força, muitos dos prédios posteriormente confiscados pelo Estado angolano, etc. Assistia-se à primeira *invasão massiva do rural* no Urbe. Alguns não se dissociaram do *museke mental*; outros integraram-se no novo *habitat*. Dentro do kandongueiro os primeiros discutem sem nexos, sem privacidade as questões delicadas sem receio do “mundo desconhecido que os rodeia”<sup>953</sup>, ao passo que os últimos mostram uma certa reserva (às vezes efêmera, outras vezes média).
- (b) Luso-descendentes (simbólicos), por ser herdeiros do espaço (físico/apartamentos, vivendas, etc.; social/modo de vida, integração ao meio, etc.), mas por algumas razões não mantiveram o “estatuto social”, por falta de investimentos sociais, de maneira que viram-se postos à parte, tendo em conta as suas origens sociais e as fragilidades

---

<sup>951</sup> Museke é, ao mesmo tempo, um espaço físico, um espaço social e um espaço mental. Quando se pretende demolir o “*museke*”, que na verdade é o “espaço físico”, esquece-se que ir-se-á demolir simultaneamente o “espaço social” e o “espaço mental”.

<sup>952</sup> Agualusa tratou disto na sua obra *Nação crioula*, onde expõe as diferenças entre *negro da cidade* e *negro do campo* (Agualusa, 2007).

<sup>953</sup> Isto é a reprodução de *museke*: não há segredo (as conversas de uma casa passam sem intermediação para outra casa; e os comentários/fofoques do assunto, de casa para casa); há extrema solidariedade (a quem falta fuba ou óleo não se mal de ir pedir ao vizinho; como também se pode confiar seu filho, para uma ausência efêmera, ao vizinho); etc. Estas características, eles as transportam no táxi/*kandongueiro*.

de outros. Por serem de origens humildes, muitos deles não possuem transportes pessoais, ou têm, mas já em estado que não lhes garante utilizar constantemente ou ainda, não possuem recursos para cuidá-los mecânica ou esteticamente.

### *Elite cultural/académica*

Temos duas categorias:

- (a) Homens com capitais culturais/académicos que são oriundos, ora dos *museke*, ora da cidade (ou ainda, o que é corrente, das periferias) que, com a tecnocracia alcançam empregos relativamente bem remunerados: com os recursos próprios, eles criam uma certa estabilidade social (habitação construída consoante seus gostos; preferem ter, caso tenham alguns recursos a mais, seus transportes pessoais; etc.). São pessoas que compreendem a vida social, o jogo social e distribuição das riquezas do país. Infelizmente, não constam no placó das decisões e são “utilizados” directa ou indirectamente pela *elite financeira*: são “forças operacionais” na implementação das ideias e propagação das “intenções” de acção. Daqueles que solicitam os serviços dos *kandongueiros* demonstram os comportamentos de civilizados (as vezes são-lhe apontado o dedo de *achados*<sup>954</sup>) ou, para aqueles que interferem humildemente, são mal percebidos.<sup>955</sup>
- (b) Pessoas oriundas de fora (onde foram conquistar seus capitais académicos) que, por sua vez, são divididos em três partes: (a) aquelas que são oriundas das famílias *museke*; (b) aquelas oriundas dos centros; (c) aquelas que vêm da elite. Por um lado há aqueles que nasceram fora de Angola; como há aqueles que “imigraram” com tenra idade. A sua reintegração na sociedade angolana caracteriza-os no diálogo das forças sociais angolanas: são portadores de cultura, que faz com que se integram sem grandes dificuldades (para os luso-descendentes simbólicos), ou encontrem dificuldades (oriundos de culturas não-lusófonas) de integração, ou, ainda, encontrem situações desoladoras que os desencorajam. Daquelas que frequentam o *kandongueiro* eles espelham as culturas de onde são oriundas, e são bons contempladores das conversas e da afabilidade das pessoas.

---

<sup>954</sup> Classificamos de cínicos, quem se acha que é superior (por não integrar as conversas dentro do *kandongueiros*). Geralmente eles temem que, por ventura, se encontrem serviços de Informação nestes locais, tendo em conta a riqueza humana e social que transporta. Por esta e outra razões, preferem manter silêncio.

<sup>955</sup> A suas reflexões são formuladas na base de pressupostos e paradigmas diferentes dos demais, embora tenham espaço em algumas vezes de ser percebidos.

O diálogo que nós encontramos entre estas categorias das forças sociais angolanas que solicitam os serviços de *kandongueiros* é interessante: (1) as pessoas são possuidoras de capitais diferentes e heranças discrepantes, mas embarcam num mesmo espaço com as suas diferenças, com (mais ou menos) o mesmo tratamento; (2) há um desencontro enorme no diálogo, onde o espírito tolerante é de grande interesse para a manutenção da colectividade (mas também o progresso de todos). *Kandongueiro* é uma ilustração de uma larga heterogeneidade social angolana, e parece-nos interessante para perceber o que Luis Kandjimbo, anteriormente, sustenta, caso se prima pelo *diálogo*:

A heterogeneidade étnica, cultural e linguística de Angola revela especificidades que escapam a qualquer denominador comum que lhe seja exterior...

Vamos tentar dar algumas explicações complementares sobre o fenómeno de *kandongueiro*, onde encontramos dois pontos comuns com relação as artes plásticas e a literatura:

(1) **Diálogo:**

- Diálogo permanente (artes plásticas);
- Diálogo obrigatório e necessário (*kandongueiro*);
- Simbiose contínua (literatura).

(2) **Alteridade:**

- Aceitação das diferenças (artes plásticas);
- Espírito tolerante na colectividade (*kandongueiro*);
- Dinâmica recriadora dos símbolos (literatura).

Estes dois pontos são fundamentais no processo da criação do Estado-nação. Na teoria, a polémica da *angolanidade* (Venâncio, 1996; Kandjimbu, 2012; Soares, 1988) ilustrou os prismas divergentes (da construção de *nação*). Isso é um bom sinal para evitar a “universalidade” teórica, embora muitos achem que a discussão sobre o tema deveria deixar de vigora por não reunir consenso. Em nome desta observação, podemos retomar as divergências das visões políticas oxigenam muito pouco o processo do Estado-nação angolano. Por conseguinte, precisam de *Diálogo*. Para isto deve-se admitir a existência de prismas diferentes, mas que se articulam a favor do “rés pública”; também precisam, no outro plano, de *Alteridade*, daí caberia às suas forças sociais decidirem. A *alteridade* comporta dois suportes hermenêuticos: (i) o

“nós ontológico” (Batsikama, 2009) que implica a rotatividade entre os constituintes (“eu”, “tu”, [“ele”] = “nós”) da existência; (ii) a laicidade entre “Eu”, “Não-Eu” e “Outro”: a compenetração das suas substâncias composicionais, leva-os a perder uma parte das suas idiossincrasias ontológicas ao benefício do “conjunto”.

Vamos voltar um pouco a realçar as duas dimensões do *diálogo*, que faz sua continuidade na *alteridade*:

A primeira dimensão é quando o diálogo é mono-ontológico: um grupo social com diferentes integrantes e seus colectivos modos aceitam dinâmicas face aos desafios internos em busca da harmonia interna do grupo. A segunda dimensão é quando, o diálogo é multi-ontológico: vários grupos já dinamizados (dinamizando-se) internamente buscam, na permanente partilha de ofertas (sociais, económicas e políticas) convergências de se identificar como tal, dentro do respeito e aceitação das divergências que, geralmente, não ultrapassam as “balizas territoriais.

Como se pode notar, toda a estrutura colectiva baseia-se no diálogo, e este implica – logo à partida – duas coisas básicas: (i) a existência das diferenças que partilham os mesmos códigos; (ii) a aceitação de manter sua colectividade sem perder as suas identidades<sup>956</sup>. No caso dos políticos (*Staatsnation*), parecem não partilhar “os mesmos códigos”, mas sim “aceitam manter-se *sujeito colectivo*” por razões históricas e sociais. Na verdade, isto é um dos primeiros processos na criação de Estado-nação, de modo que não é estranho que, por um lado, o presidente da república diga alguma coisa, e por sua vez o líder da oposição contradiga-o. Ambos vão aprendendo, corrigindo os erros: este exercício aproxima-os e cultiva o espírito da colectividade na diferença.

Tudo começou com Agostinho Neto que, ao lançar a RPA, projectou o plano de Estado-nação consoante a ideologia do MPLA “afro-estalinista” (naquela época: 1975).<sup>957</sup> Outros independentistas, também, tiveram seus projectos sobre Angola, que eram divergentes: RDA (com visões capitalistas). No início do pós-independência, a guerra foi a plataforma de vivência. Neste aspecto, faltaram *diálogo* e *alteridade*:

---

<sup>956</sup> Razão pela qual o sociólogo Mário Pinto de Andrade, acha (e com razão) que angolanidade é “totalizante”.

<sup>957</sup> As circunstâncias são diferentes: (i) A Guerra Fria divide o mundo em dois polos; (ii) África conheceu vários golpes de Estado apresentando uma “geo-estratégia” propícia para os “economicamente” poderosos mundiais; (iii) para além das fronteiras angolanas, actuam os adversários ideológicos com suporte populacional transnacional: isto torna Angola frágil, sobretudo ao Norte. O chefe de Estado, José Eduardo dos Santos, reconheceu que em Cabinda existiam sistemáticas e frequentes violação das fronteiras pelas autoridades zairenses (Ministério da Comunicação Social, 1993).

cultivou-se uma cultura da guerra que, sobremaneira, caracterizou toda uma geração do povo angolano. Ora, toda a *cultura de guerra* caracteriza-se por: (i) falta de diálogo; (ii) “razão do mais forte”. Os debates políticos parecem-nos derivar destes dois elementos na construção de Estado-nação, e isto tem prolongado o processo da sua efectivação. Mas, acima de tudo, será impossível a sua concretização sem a qualificação cívica do povo, sem qualidade cultural; na falta de consciência patriótica que providencie uma larga “consciencialização patriótica com cobertura nacional”, o povo torna-se desencontrado consigo mesmo perante as projecções de Estado-nação.

Por esta razão, o discurso do presidente da república (Apendice#1) retoma o projecto do Comité Central do MPLA na proclamação da independência (Anexo #1). As épocas mudaram.<sup>958</sup> Isaías Samakuva, por sua vez, levanta “problemas verdadeiros” com acento político.<sup>959</sup> Ambos partem da mesma plataforma (condicionantes para uma *nação*, ou Estado-nação moderno), mas não nos parece haver diálogo. Todo o diálogo exige flexibilidade para sua continuação, de outra forma rompe-se. Enquanto o presidente da república utiliza a “razão do mais forte” político (sendo o partido dele maioritário), o da UNITA utiliza a mesma “razão do mais forte” retórico da democracia. Por um lado, a democracia já não é exclusivamente um *meio* da criação do Estado-nação, assim como uma “maioria absoluta” sem ética destrói, sobremaneira, os alicerces de toda a *nação* (Estado-nação). Teoricamente a *angolanidade aposteriorísticas* ilustra que a concorrência entre as forças sociais ou políticas parece ter eliminado as possibilidades das divisões das terras. Há aqui aceitação da ideia de “viver em conjunto”, mas só poderá vincular a totalidade das forças quando se cultiva o diálogo (ainda ausente). Como se observou, a *angolanidade aposteriorística* interpretaria este fenómeno pelo desencontro dos constituintes – talvez por causa de falta de qualidade cívica e qualificação patriótica que implica o “diálogo” (nas suas duas dimensões que

<sup>958</sup> As Reformas do MPLA/Estado nos anos 1988/1992, e mais tarde em 2008/2010 indicam isto de forma clara. As razões são expostas por alguns estudiosos: Hodges, 2001; Mabeko-Tali, 2001; Mollander, 2009; Almeida, 2011; Andrade, 1997a; Comerford, 2005; Ntoni-Nzînga, 1999; Parson, 2006; Peclard, 2008; Kaarsholme, 2006; Abrahamsen, 2000; Lucerda, 2007 (a visão de pepetela); Muekalia, 2010. Também aconselhamos consulta a seguinte fonte fílica: ALTERNATIVE MAGAZINE, “CIA Operation IA Feature – Former CIA Case Officer John R. “Bob” Stockwell and Angola (1989)”, in: <<http://www.youtube.com/watch?v=F2l1qpUwkqM>> consultado no dia 20 de Junho de 2012 (58m:59 seg.)

<sup>959</sup> Neste aspecto, ele não está isolado. Deve-se acrescentar: FNLA, CASA-CE (ver os anexos).

mencionamos) – devido à rápida transição de *socialismo* para uma *democracia* nutrida pela economia *petro-diamante*.

Outra observação, nos discursos partidários (ver os Anexos), é a seguinte: em relação à criação de Estado-nação, parece-nos vigorar ainda as metodologias independentistas, onde o ‘rural’ continua a não aceitar o *poder* instituído pelo ‘urbano’. Ora, ambos estariam perante as realidades e desafios totalmente diferentes dos da época natalícia. A “Era independentista” já se foi, e os Angolanos são actualmente herdeiros da democratização (1990-2008). Mas esta democratização opera-se sem que antes as bases da democracia fossem criadas. Um povo não cultivado, cuja educação é menos qualificada ou com um nível baixo de civismo, que é posto à margem da urbanidade (lembramos aqui que a *democracia* e Estado-moderno nascem na industrialização capitalista) dificilmente poderá garantir os passos da *democracia*. Angola aderiu a este sistema político por imposições internacionais, pois ainda não tinha terminado com a sua guerra civil. Logo, os agentes democratizadores ainda faziam recurso às armas.<sup>960</sup> Tratava-se de uma cultura de guerra, numa sociedade em plena democracia. A estas heranças ainda continuam a esquivar o diálogo (nas dimensões aqui evocadas) nos dias de hoje, e não só na plataforma política.

Nas opiniões obtidas no *facebook*, encontramos duas inclinações diferentes: (i) voz do povo humilde que, quer em Angola quer na Diáspora, se vê excluída no projecto de Estado-nação em vigor; (ii) voz intelectualista e conhecedora das vicissitudes históricas que reclama a falta de diálogo e alteridade (tais como a desenvolvemos anteriormente).

Existe uma noção relativamente peculiar de exclusão em Angola e verificamos isto com os inquéritos. Os programas do MPLA, entre 1991 e 2008, pretendiam expandir o “RPA<sup>961</sup>” proclamado por Agostinho Neto, e tiveram consequência na IV<sup>a</sup> república (desde 2012). Daí percebermos que algumas opiniões do debate no

---

<sup>960</sup> Holden Roberto, em pleno processo da democratização em 2000, já questionava: Pergunto-me, assim, como vos interrogo, onde está a nossa humanidade quando assistimos ao extermínio da maioria dos jovens angolanos e à destruição de Angola, devido à insensibilidade e à falta de patriotismo dos senhores da guerra angolana nomeadamente os Senhores José Eduardo dos Santos e Jonas Savimbi? Como conseguirmos dormir em paz, vendo milhares de jovens impiedosamente recrutados, por todo o país, para ir matar, fazer-se matar e engrossar as fileiras de mutilados abandonados?” (ver Anexo#2).

<sup>961</sup> Apesar de ser já República de Angola, o projecto da efectivação de Estado-nação continuava aquele que o presidente António Agostinho Neto lançou no seu discurso para Independência da RPA (ver Anexo#1).

facebook não estão isoladas<sup>962</sup>. É interessante ver que, no seu acto fundador, CASA-CE se pretenda “herdeiro de uma integridade política”, e não nasceria na exclusão.<sup>963</sup> O espírito de exclusão que os operativos do programa do MPLA (1991-2008) expuseram ainda vigora de forma relativa, nos dias de hoje. Por conseguinte, nasce o espírito de “auto-exclusão” na parte dos “Outros”: (i) ainda há pessoas que têm receio de se identificar com o MPLA por vários motivos<sup>964</sup>; (ii) há pessoas que, sabendo que são de outras filiações partidárias, preferem não competir nas oportunidades expostas nos programas do MPLA/Governo<sup>965</sup>. Como se pode concluir aqui, o *diálogo* não existe enquanto instrumento de interação constructora da *nação*. Ele é apenas intencional, e permanece uma anestesia institucional neste processo da criação do Estado-nação: na “Assembleia Nacional”, a oposição política tem constantemente votado contra ou por “cadeira vazias” perante várias propostas que legislam a vida de todos Angolanos, o que parece preocupante neste processo de construção do Estado-nação.<sup>966</sup> A *angolanidade aposterioristica*, teoricamente, entende que entre “Eu”,

---

<sup>962</sup> FNLA explica as razões: “Em 1979, a FNLA e ¾ da sua Direcção foram expulsas da ex-República do Zaire (RDC)... Entre 1979 e 1991, estávamos numa situação difícil a ponto de sermos excluídos dos Acordos de Bicesse, quando foi a FNLA que elaborou o Projecto dos referidos acordos” (Anexo #2). Ou ainda, a versão da CASA-CE: “De 1993 a 2002, a Democracia não soçobrou do ponto de vista legal, no entanto ela não se consolidou do ponto de vista prático e real. Neste período, Angola viveu mais anos de lutas fratricidas indecifráveis, fruto de desconfianças endémicas, fruto de exclusões contínuas, e outras quezílias, logo sucedidas de abraços sem sincera irmandade, de palavras sem significado, de promessas quebradas, e firmados acordos nunca honrados”.

<sup>963</sup> A CASA-CE, herdou: (i) “Liberdade e Terra”, em Holden Roberto; (ii) “Nação unida fundada” por Agostinho Neto na resolução dos “problemas do povo”; (iii) “democracia” e na revalorização do Angolano perante os “Outros”.

<sup>964</sup> Para repetir as palavras de Isaias Samakuva: “O Executivo segrega as pessoas na base da sua filiação político-partidária até na prestação de serviços públicos básicos. De um lado coloca os cidadãos filiados no MPLA; do outro, os cidadãos filiados nos outros partidos, com destaque para os filiados na UNITA. Até na distribuição de sementes e de fertilizantes, esta segregação é praticada. Quem é do MPLA recebe sementes e adubos do Estado. Quem é da UNITA, é excluído” (Ver Apendice #2).

<sup>965</sup> Pela composição da ideia, e pela escolha das palavras e sua articulação, encaixamos a opinião de Joaquim Marques Júnior nesta vertente: “Exclusivismo Político. Se entendermos como “o que é o único” ou que está reservado só para alguns poucos, direi que ele origina sociedades civis frágeis e economias incipientes. O sistema fascista é um exemplo do exclusivismo político e acho que fica tudo dito. “Panela de pressão sem válvula acaba por explodir” (Opinião#3). Na mesma senda, citaremos a opinião de Ngola Nvunji: “os kotas [mais-velhos] falharam ao pensar que união se alcança com imposição e se faz excluindo do mesmo processo, “other important players”. Com isso, o que lograram foi uma integração forçosa onde os interesses do M[PLA], se sobrepujaram aos dos demais povos que iriam fazer parte desta nova nação. Tudo que se faz contra vontade de um povo ou neste contexto “povos” tem sempre as suas consequências” (Opinião #4).

<sup>966</sup> Desde 2010 com a Constituição, tem-se assistido à repetida reprovação de documentos submetidos pelo Governo/MPLA. Com a maioria absoluta, os documentos têm passado sem grandes sobressaltos. Ultimamente, os deputados oriundos dos partidos da Oposição têm abandonado a sala (desde o dia de aprovação da Constituição do país no princípio de 2010), para exprimir a sua “recusa” às imposições do MPLA/Governo.



“Não-Eu” e “Outro” o pseudo-mercado esteriliza as instituições funcionais da “rés pública”, para além de distanciar os mesmos no “encontro social” quer na criação, quer na distribuição das riquezas. E, isto empobrece, cada vez mais, o processo do Estado-nação.

“Será a angolanidade alguma teoria...”? A resposta é positiva, embora meramente teórica. No momento actual, os alicerces para criar o Estado-nação já estão assentes: (i) vontade populacional de viver como Angolanos. Mas falta rentabilizar a sua institucionalização, fazendo dialogar as forças socioculturais; (ii) vontade política de ser Angolanos. Mas falta a instrumentalização do diálogo e da alteridade, na construção de uma sociedade cada vez mais encontrada consigo mesma e plural; (iii) integridade territorial, apesar de ser ainda frágil em alguns aspectos (no caso da transnacionalidade, por exemplo). Mas, carece ainda da sua manutenção assídua com propósito de proteger a “matriz social e cultural” (Santos, 2006: 2), na qual sentar-se-á o espólio da *nação*. Talvez manter a Segurança Nacional como prioridade, tal como se verifica há décadas, para garantir integridade territorial como protecção sociocultural.

## CONCLUSÃO

Impera apresentar um resumo sumário daquilo que aqui se abordou: (a) *nação*, (b) *nacionalidade*; (c) *nacionalismo* em Angola. Partindo de *kulturnation* e *staatsnation*, o Estado-nação realiza-se sistematicamente em quatro pontos que são:

- **Cultural:** conhecer a “Cultura” do Outro como “ponto do diálogo laico”, que é a “*démarche*” de partilha de um mesmo “bem” e do reconhecimento no *Outro*, a condição fundamental de “querer” viver em conjunto;
- **Social:** o bem-estar social é um dos símbolos de pertença a um “lugar-comum”. O “querer-ser” é um bem fulcral e realiza-se com a educação qualificada (do povo) em busca de rentabilizar as suas heranças sociais.
- **Político:** a “*rés pública*” dinamiza-se com diálogo permanente, concorrência com periodicidade, em busca do “bem-estar global”, com toda sua simbologia de pertença colectiva; a *democracia* é uma concorrência das forças representativas ou diálogo dos símbolos na construção do “bem colectivo”.
- **Económico:** a saúde económica *nacional* consiste na produção e partilha das riquezas dos constituintes: a desigualdade ontológica entre as pessoas não desaparece; a igualdade dos “constituintes desiguais” perante o “bem-estar” individual, é princípio do *bem colectivo*.

Quer para *kulturnation* quer para *Staatsnation*, e baseando-se nos inquéritos aqui utilizados, as análises sobre algumas teorias e propostas teóricas existentes, percebeu-se que Angola ainda não alcançou plenamente o Estado-nação através destes quatro pontos de forma sistemática. Trata-se de um país “recém-criado”, à procura da normalização de sua existência, enquanto Estado responsável, com as suas tarefas juntos dos seus cidadãos. Agostinho Neto proclamou o Estado angolano, e José Eduardo dos Santos consolidou a *ideia* de nação angolana.

Em relação à *nacionalidade*, comparando os dados empíricos recolhidos no terreno com as teorias existentes, percebeu-se o caso angolano da maneira seguinte:

- (i) Os critérios de *pertença* são dois: (1) orgânicos, por se fundarem na Cultura, usos e costumes; (2) jurídicos, por se fundarem na institucionalização das vontades de *pertença* ao Estado comum. O primeiro critério da *pertença* proporciona a *identidade nacional*, ao passo que o segundo critério favorece a *cidadania*. Por esta razão, existem várias “identidades/nacionalidades étnicas, mas apenas uma cidadania, num Estado-nação. A identidade/nacionalidade é rural e está ligada às *tradições costumeiras*, ao passo que a cidadania é urbana e ligada às *leis*.
- (ii) As bases de *pertença* são: (1) espaço: no seu sentido social, geográfica e político; (2) tempo: as dinâmicas verificadas nas vicissitudes que conhecem os *ocupantes* dos espaços. O espaço reproduz-se por onde imigram as pessoas, e o tempo dinamiza todos os agentes (habitantes, seus espaços, seus hábitos, suas crenças, etc.). Estas duas principais bases da *pertença* criam valores da *pertença* que tornam a sociedade idiossincrática com ela mesma, e dinâmica no diálogo com demais sociedades. *Jus sanguinis* e *Jus solis* identificam a “urbanidade”, e põem de lado uma parte da vasta “ruralidade” que melhor expressa a *pertença* em Angola (Trigo, 1981: 32; Sá, 2012; Kandjimbo, 2012; Venâncio, 1993). Dos trabalhos de campo notou-se, também, *jus ab origine* (a nossa categorização), mas não parece ter sido considerado na elaboração da *lei sobre a nacionalidade angolana*.
- (iii) A Estrutura da *pertença* é funcional (Radcliffe-Brown, 1952; Nadel, 1970) por ser convencional entre diferentes constituintes de várias/variáveis aspirações e crenças: serve de proteção do indivíduo pelo grupo, e do grupo pelo indivíduo pertencente. A sua utilidade constrói duas leis: a nacionalidade angolana rural (Chabal, 2009<sup>967</sup>) é desconhecida da cidadania angolana urbana (Constituição, 2010). É, na verdade, incompreensível que as estruturas de *pertença* da ruralidade fossem secundarizadas quando, na verdade, são a “reserva socio-cultural” (Trigo, 1981; Sá, 2012; Kandjimbo, 2012) para a *angolanidade*, quer na Literatura quer nas Artes Plásticas.

As normas que a Lei da nacionalidade angolana expõe, desconhecem as *bases* e a *estrutura da pertença* das *nações étnicas angolanas*. Isto pode ser interpretado como uma forma de exclusão.<sup>968</sup>

<sup>967</sup> Não é suficiente ser Còkwe ou Umbundu (angolano local) só por nascer no seu espaço. É preciso ter linhagens, aldeias, terras dos ancestrais, etc. Isto não nos parece ter sido pensado na elaboração da Lei de Nacionalidade.

<sup>968</sup> Aqueles que possuem capitais sociais ligados à ruralidade são menos competitivos perante a cidadania urbana. Isto é uma trajectória: (i) da escravatura a serviçais; (ii) do trabalho forçado a indigenato (Neto, 2010: 205-225). Os rurais eram os empregados e foi-lhes barrada a *pertença* que dá acesso às riquezas.

Em relação ao *nacionalismo* que inicialmente deu nascimento às duas repúblicas de Angola (RDA e RPA), resume-se da seguinte maneira:

- (i) A matriz do nacionalismo angolano: a pluralidade das regiões natalícias do nacionalismo fez com que a república de Angola nascesse bicéfala: RDA para uns e RPA para outros. Isto dependeu dos E.U.A. e da U.R.S.S., que apadrinhavam estes projectos sobre Angola enquanto país. RPA monocefalou Angola em Fevereiro de 1979, o que sequenciou a guerra civil.
- (ii) A falta de diálogo<sup>969</sup> entre estes nacionalismos – que se traduziu numa longa guerra civil – tinha afastado as organizações políticas e as suas “regiões natalícias” do “encontro republicano” de uma Angola plural, unida e forte. Apesar das eleições periódicas recentemente normalizadas, ainda há indícios evidentes e sérias queixas de exclusão, por corrigir.
- (iii) O devir do pós-nacionalismo angolano – que agora se interpreta como patriotismo a Angola – abarca não só os políticos, mas também os outros domínios da vida social (Cultura, Desporto, Economia, etc.). É um forte indício da vontade colectiva (manifestado pelo Executivo) para construir Angola.

Com estes resumos sumários, volta-se na tentativa de responder à pergunta inicial sobre a *angolanidade*.<sup>970</sup> A resposta parece afirmativa numa olhada teórica, sobre a possibilidade de ser uma tentativa teórica de uma *nação angolana* (tal como ensaiada na Literatura e Artes plásticas). Mas esta teorização ou instrumentalização ainda nos parece nos seus princípios apenas, ainda que tenha começado há mais de um meio-século (no início de 1954/1962<sup>971</sup>). Estaria nos seus princípios por duas razões: (i) de 1960 até 2012<sup>972</sup>, sempre foi considerada a *angolanidade apriorística*, e existe hoje uma modesta e consistente contribuição sociológica; (ii) a *angolanidade* ainda carece de leituras diferentes e empíricas, consoante os historiadores, os antropólogos, os filósofos, etc., por um lado; por outro, ultrapassar o cariz polémico

---

<sup>969</sup> A razão do mais forte, por um lado; o silêncio do descontentamento, por outro.

<sup>970</sup> “Será angolanidade alguma teorização para compreender a evolução [antropológica] da *nação* e *nacionalidade* e fornecer explicações sobre a pluralidade de *nacionalismo* angolano que a formatou e que proporcionou o projecto de Estado-nação angolano?”

<sup>971</sup> Essas datas indicam o início das fomações políticas em Angola.

<sup>972</sup> 1960: nós defendemos que “angolanidade” começa a sua longa marcha de teorização nesta data. 2012 e partindo da publicação pelo MiniCult da colectânea *Sobre Angolanidade literária*, onde entre outras contribuições, a do Luís Kandjimbo (Kandjimbo, 2012: 41-63) supera e apresenta avanços consistentes sobre a *teorização* de Angolanidade.

com as comparações dos aportes de cada especialidade: quer dizer, fomentar o diálogo elevando os interesses da colectividade como o objectivo vital do *lugar-comum*.

Esta resposta afirmativa leva-nos a perceber, portanto, que Angola ainda não é um Estado-nação: partindo das teorias clássicas (*Kultrunation* e *Staatsnation*), ainda estaríamos a assistir a propostas, contra-propostas, a vontades colectivas ou institucionais, assim como as dificuldades de sintonizar os alicerces fundadores. Por um lado, a intuição política parece falar mais alto; e por outro, a base que é povo/cultura, ainda permanece menos oxigenada neste aspecto, o que não rentabiliza sequer discussões sobre a *nação*: contudo, pode ser um instrumento estratégico de fazer dialogar as forças sociais fora das intenções políticas. José Eduardo dos Santos, ao implementar o programa proclamado por Agostinho Neto em 11 de Novembro de 1975, consolidou a *ideia de nação angolana*. Mas há novas exigências!

O Estado, ao criar a *nação*, fundamenta-se nos valores sociais, culturais e políticas das populações. Por isto, pareceu-nos interessante estudar *angolanidade* também a partir da *arte* (visuais e literatura), pois ela já beneficia de algumas contribuições interessantes, embora modestas. Uma pesquisa empírica se impõe onde as posições dos inquiridos, as opiniões dos especialistas e a reavaliação das teorias são aturadamente analisadas e comparadas. Ao fazê-lo nesta pesquisa, percebeu-se dois pontos mais ou menos valiosos:

- (1) O estudo da *angolanidade* na arte (artes plásticas; artes cénicas; literatura; etc.) só nos pode facultar instrumentos teóricos, de modo a ensaiar as várias propostas de Angola em alcançar o Estado-nação. Mas por si só, este estudo é incompleto e não poderá garantir a veracidade dos pressupostos;
- (2) Este estudo completa-se com trabalho de campo, como se fez aqui. O trabalho empírico poderá interpretar os pontos de vista dos Angolanos sobre o país a que pertencem, e como se identifiquem com ele. Talvez, também, saber o que fizeram/fazem para salvaguardar o seu país.

Estes dois pontos, portanto, proporcionam algumas perguntas sem respostas e outras inquietações que, ao longo da presente pesquisa, foram levantadas. A título de exemplo, citar-se-á quatro que parecem ser de extrema importância estudar nos

próximos tempos, para completar este estudo<sup>973</sup>: (i) integridade territorial para as populações transnacionais: elas apresentam uma forma diferente de designar seu país, as leis da *pertença* à sociedade e os deveres e direitos que têm perante as suas terras: Angola precisará destes estudos para garantir uma boa vizinhança, por exemplo; (ii) os angolanos na Diáspora, também, têm formas diferentes de se identificar com Angola: para muitos tornou-se uma “nação maravilhosa”, e para a maioria ainda é um “sítio infernal”.<sup>974</sup> Mostram uma franqueza – parece que por viverem fora de Angola tenham escapado ao “medo” que muitos dos nossos inquiridos mostraram – que se perde, infelizmente, num solitário desenvolvimento pessoal distante das suas terras; (iii) a construção da “nação angolana”, tal como várias modalidades artísticas apresentam, desde as diferenças paradigmáticas até aos variados consumidores das propostas estéticas: a música, por exemplo, é mais popular do que a escultura. Desta feita, seria interessante construir “monografias” para cada modalidade artística para depois comparar os resultados de todas modalidades/consumidores<sup>975</sup>; (iv) nos inquiridos aqui referidos, olvidamos os jovens sem-abrigo.<sup>976</sup> Mas seria interessante que se faça também um trabalho deste género. Como estes jovens se sentem enquanto angolanos? Qual seria o nível de exclusão ou de pertença que sentem quando eles interpretam a sociedade onde vivem?

A Presidência da república de Angola está interessada em encontrar caminhos para experimentar, a partir de programas concretos que alcançassem a efectivação do

---

<sup>973</sup> Quer dizer, no sentido de completar na vertente antropológica, na verificação das teorias existentes. Mas, nem com isto, teremos o tema esgotado. Na vertente antropológica, pensamos que precisa-se de seis domínios por explorar e verificar as teorias avançadas (pela angolanidade): (1) Arte: todas as modalidades da arte, e a influência que isto dá aos consumidores da Arte (consoante as modalidades); (2) Anatomia social endógena: inquiridos aos Angolanos vivendo em Angola; (3) Anatomia social exógena: inquiridos dos Angolanos da Diáspora; (4) instrumentalização da Cultura na rentabilização do “bem-estar” e “lugar-comum” consoante o panorama populacional ao longo dos tempos; (5) Anatomia política das organizações políticas: inquiridos endógenos e exógenos; (6) Autoridade tradicional: entrevista com os sobas e inquiridos com as populações rurais.

<sup>974</sup> Os debates no Facebook, integravam Angolanos da Diáspora.

<sup>975</sup> Exemplo: Identificar alguns *kuduristas*, mapear os espaços sociais e geográficos que consomem suas propostas estéticas e estudar os conteúdos dos produtos estéticos em relação ao comportamento psicossocial dos seus consumidores. Pode-se fazer isto na música, na dança, nas artes plásticas, na Literatura, etc. Os resultados poderão auxiliar o Estado, na sua missão de criar a *nação*, a alcançar resultados animadores.

<sup>976</sup> As razões naquela altura eram: (i) são geralmente drogados; (ii) não possuem habilitações literárias; (iii) etc. Lamentamos esta nossa postura inicial, pois estas razões não nos davam o direito de excluí-los. Acharmos que fomos traídos pela ideia de que seriam gatunos, bandidos, etc. Mas, de salientar também são detentores de significativos valores: (i) criem pequenos negócios (limpar sapatos, vender cigarros, vender bebidas alcoólicas baratas, etc.), pois nem todos se categorizam por bandidos; (ii) são solidários uns e outros; etc.

“Estado-nação” (*angolanidade*). As universidades públicas podem servir de laboratórios para estudos específicos, com o fomento de “bolsas de pesquisa”, quer para investigadores que são funcionários públicos e associados as estas universidades, quer para os estudiosos idóneos, individualmente interessados e preparados para tais pesquisas. Ou ainda, as universidades poderão criar um Centros de Estudos Angolanos, com o propósito de mapear as expressões onde se manifestam a efectivação de um Estado-nação. Por último, o Estado poderá incentivar o empresariado privado em matérias científicas e fazer dele um parceiro estratégico nesta questão; ou ainda, incentivar as fundações que versam a pesquisa científica. Ainda assim, e terminando, percebemos que o Estado-nação é um *tema* complexo, de difícil alcance.

## **ANEXOS**



## Discurso para Independência de Angola

Anexo#1

## Discurso do 1º presidente de Angola, Dr. Agostinho Neto na proclamação da Independência em 11 de Novembro de 1975

Em nome do Povo angolano, o Comité Central do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), proclama solenemente perante a África e o Mundo a Independência de Angola.

Nesta hora o Povo angolano e o Comité Central do MPLA observam um minuto de silêncio e determinam que vivam para sempre os heróis tombados pela Independência da Pátria.

Correspondendo aos anseios mais sentidos do Povo, o MPLA declara o nosso País constituído em República Popular de Angola.

Durante o período compreendido entre o encontro do Alvor e esta Proclamação, só o MPLA não violou os acordos assinados.

Aos lacaios internos do imperialismo de há muito os deixámos de reconhecer como movimentos de libertação.

Quanto a Portugal, o desrespeito aos acordos de Alvor é manifesto, entre outros, no facto de sempre ter silenciado a invasão de que o nosso País é vítima por parte de exércitos regulares e de forças mercenárias. Esta invasão, já conhecida e divulgada em todo o mundo, nem sequer mereceu comentários por parte das autoridades portuguesas que, de facto, não exerceram a soberania a não ser nas áreas libertadas pelo MPLA. Por outro lado, o nosso Movimento enfrenta no terreno várias forças reaccionárias que integram uma espécie de brigada internacional fascista contra o Povo angolano. E nessa aliança incluem-se torças reaccionárias portuguesas que participam na invasão do Sul do País, que o governo português não só não combateu como legitimou tacitamente pelo silêncio e passividade.

Não obstante as organizações fantoches conluiadas com exércitos invasores terem de há muito sido denunciadas pelo Povo angolano e por todas as forças progressistas do mundo, o governo português teimou em considerá-las como movimento de libertação, tentando empurrar o MPLA para soluções que significariam uma alta traição ao Povo angolano.

Mais uma vez deixamos aqui expresso que a nossa luta não foi nem nunca será contra o povo português. Pelo contrário, a partir de agora, poderemos cimentar ligações fraternas entre dois povos que têm de comum laços históricos, linguísticos e o mesmo objectivo: a liberdade.

Em Dezembro de 1956, no Manifesto da sua fundação, o MPLA vincava já a sua determinação inquebrantável de luta por todos os meios para a independência completa de Angola afirmando: “o colonialismo não cairá sem luta. É por isso que o Povo angolano só se poderá libertar pela guerra revolucionária. E esta apenas será vitoriosa com a realidade de uma frente de unidade de todas as forças anti-imperialistas de Angola que não esteja ligada à cor, à situação social, a credos religiosos e tendências individuais; será vitoriosa graças à formação de um vasto MOVIMENTO POPULAR DE LIBERTAÇÃO DE ANCOLA”.

Força galvanizadora e de vanguarda do nosso Povo, o MPLA inicia heroicamente na madrugada de 4 de Fevereiro de 1961 a insurreição geral armada do Povo angolano contra a dominação colonial portuguesa.

O longo caminho percorrido representa a história heróica de um Povo que sob a orientação unitária e correcta da sua vanguarda, contando unicamente com as próprias forças, decidiu combater pelo direito de ser livre e independente.

Apesar da brutalidade da opressão e do terror imposto pelo colonialismo para asfixiar a nossa luta, o Povo angolano, guiado pela sua vanguarda revolucionária, afirmou de uma maneira irrefutável a sua personalidade africana e revolucionária.

Tendo como princípio a unidade de todas as camadas sociais angolanas em torno da linha política e da formulação clara dos seus objectivos, definido correctamente os aliados, amigos e inimigos, o Povo angolano, sob a direcção do MPLA, venceu finalmente o regime colonial português.

Derrotado o colonialismo, reconhecido o nosso direito à independência que se materializa neste momento histórico, está realizado o programa mínimo do MPLA. Assim nasce a jovem REPÚBLICA POPULAR DE ANGOLA, expressão da vontade popular e fruto do sacrifício grandioso dos combatentes da libertação nacional.

Porém, a nossa luta não termina aqui. O objectivo é a independência completa do nosso País, a construção de uma sociedade justa e de um Homem Novo.

A luta que ainda travamos contra os lacaios do imperialismo que nesta ocasião se não nomeiam para não denegrir este momento singular da nossa história, integra-se no objectivo de expulsar os invasores estrangeiros, os mesmos que pretendem a neocolonização da nossa terra.

Constitui deste modo preocupação fundamental do novo Estado libertar totalmente o nosso País e todo o nosso Povo da opressão estrangeira.

Realizando concretamente as aspirações das largas massas populares, a República Popular de Angola, sob a orientação do MPLA, caminha progressivamente para um Estado de Democracia Popular. Tendo por núcleo a aliança dos operários e camponeses, todas as camadas patrióticas estarão unidas contra o imperialismo e seus agentes.

Os órgãos do Estado da República Popular de Angola guiar-se-ão pelas directrizes superiores do MPLA mantendo-se assegurada a primazia das estruturas do Movimento sobre as do Estado.

E o próprio Movimento não poderá ser nunca um organismo petrificado. Dotado de grande vitalidade e profundamente ligado à dinâmica da revolução, ir-se-á

modificando quantitativamente e qualitativamente até ao grande salto que o transformará em partido no seio de uma larga frente revolucionária.

Com a proclamação da República Popular de Angola as FORÇAS ARMADAS POPULARES DE LIBERTAÇÃO DE ANGOLA (FAPLA) são institucionalizadas em exército nacional.

As FAPLA, braço armado do Povo, sob a firme direcção do MPLA constituem um exército popular que tem por objectivo a defesa dos interesses das camadas mais exploradas do nosso Povo.

Preparadas na dura luta de libertação nacional contra o colonialismo português e armadas de teoria revolucionária, continuam a ser um instrumento fundamental da luta anti-imperialista.

As FAPLA, como força, libertadora da República Popular de Angola, caberá defender a integridade territorial do País e, na qualidade de exército popular, participar ao lado do Povo na produção para a grandiosa tarefa da RECONSTRUÇÃO NACIONAL.

Angola é um País subdesenvolvido. Devemos ter uma profunda consciência do significado e consequências deste facto.

Os índices tradicionalmente usados para definir o subdesenvolvimento são plenamente confirmados em Angola. Eles dão a imagem da profunda miséria do Povo angolano. Mas dizer que o nosso País é subdesenvolvido não basta, é necessário acrescentar imediatamente que Angola é um País explorado pelo imperialismo; que gravita na órbita do imperialismo.

Estas duas componentes conjugadas – o subdesenvolvimento a dependência – explicam por que razão a economia de Angola tão profundamente distorcida, com um sector dito «tradicional», ao lado de sectores de ponta, e regiões retardatárias cercando os chamados «pólos de desenvolvimento». Mas eles explicam também toda a crueza da injustiça das relações sociais.

Pondo ponto final ao colonialismo e barrando decididamente caminho ao neocolonialismo, o MPLA afirma, neste momento solene o seu propósito firme de mudar radicalmente as actuais estruturas definindo desde já que o objectivo da reconstrução económica será a satisfação das necessidades do Povo.

Longo caminho teremos de percorrer. Teremos de pôr a funcionar em pleno a máquina económica e administrativa, combater parasitismo de todo o tipo, acabar progressivamente com as distorções entre os sectores da economia, entre as regiões do País, edificar um Estado de Justiça Social. A economia será planificada para servir o homem angolano e nunca o imperialismo devorador. Ela será permanentemente orientada para uma economia auto-centrada, isto, é, realmente angolana.

A luta pela Independência económica será, conseqüentemente, uma constante da nossa estratégia.

Assim; coerente com as linhas traçadas; a República Popular de Angola lançar-se-á cada vez mais em projectos de industrialização das nossas próprias matérias-primas e mesmo em projectos de indústria pesada.

No entanto, tendo em conta o facto de Angola ser um País em que a maioria da população é camponesa, o MPLA decide considerar a agricultura como a base; e a indústria como factor decisivo do nosso progresso.

O Estado angolano terá assim a capacidade de resolver com justiça o grave problema das terras e promoverá a criação de cooperativas e empresas estatais no interesse das massas camponesas.

As actividades privadas, mesmo as estrangeiras, desde que úteis à economia da Nação e aos interesses do Povo, serão em seu nome protegidas e encorajadas, tal como estabelece o Programa Maior do nosso Movimento.

A República Popular de Angola estará aberta a todo o mundo para as suas relações económicas. Aceitará a cooperação internacional com o pressuposto indiscutível de que a chamada «ajuda externa» não deve ser condicionada ou condicionante. A longa história do MPLA demonstra à evidência que como força dirigente da República Popular de Angola jamais trairá o sagrado princípio da Independência Nacional.

As nossas relações internacionais serão sempre definidas pelo princípio da reciprocidade de vantagens.

A República Popular de Angola tratará com especial atenção as relações com Portugal e, porque deseja que elas sejam duradoiras, estabelecê-las-á numa base nova despida de qualquer vestígio colonial.

O actual contencioso com Portugal será tratado com serenidade para que não envenene as nossas relações futuras.

É evidente que numa primeira fase a nossa economia se ressentirá com a falta de quadros. Para responder a esta carência será elaborado um plano expedito de formação de quadros nacionais, ao mesmo tempo que se apelará para a cooperação internacional nesse domínio. As nossas escolas, a todos os níveis, deverão sofrer uma remodelação radical para que possam de facto servir o Povo e a reconstrução económica.

O imperialismo não desarma.

Vencido o colonialismo, pretende agora impor-nos novo regime de exploração e opressão utilizando os seus lacaios internos, na vã tentativa de destruir as conquistas já alcançadas pelo Povo.

A determinação revolucionária do nosso Povo de combater a exploração do homem pelo homem, a contradição antagónica que nos separa dos inimigos impõe-nos uma nova guerra Libertadora que assume a forma de Resistência Popular Generalizada e que será prosseguida até à vitória final.

Neste contexto reveste-se de preponderante importância a produção como frente de combate e condição basilar e vital para o avanço da nossa resistência. E para dar unidade de acção a todo o esforço produtivo do nosso Povo, para tirar o máximo rendimento do trabalho das massas, para que seja efectivamente garantido o apoio às gloriosas FAPLA, a República Popular de Angola tomará todas as medidas necessárias para enfrentar a situação decorrente da invasão do nosso País.

A República Popular de Angola reitera solenemente a decisão de lutar pela integridade territorial de Angola opondo-se a toda e qualquer tentativa de desmembramento do País.

A República Popular de Angola considera tarefa prioritária, vital e inalienável a expulsão dos exércitos zairenses e sul-africanos, e dos fascistas portugueses, assim como as dos fantoches angolanos e mercenários de várias origens, que constituem as forças conjugadas do imperialismo na agressão ao nosso País.

A nossa luta anti-imperialista, sob a forma de resistência, é a expressão de uma irreduzível contradição de classe, que opõe os interesses do nosso Povo aos do imperialismo internacional. Porém, as contradições existentes no seio do Povo, entre as várias classes e grupos sociais anti-imperialistas, pertencem à categoria de contradições secundárias, e como tal devem ser resolvidas.

A República Popular de Angola propõe-se dinamizar e apoiar a instauração do Poder Popular à escala nacional. As massas trabalhadoras exercerão assim o poder a todos os escalões, única garantia da formação do homem novo e do triunfo da nossa revolução.

A República Popular de Angola considera como um dever patriótico inalienável e de honra a assistência privilegiada e a protecção especial aos órfãos de guerra, aos diminuídos e mutilados de guerra pelos sacrifícios consentidos na luta de libertação nacional.

Envidará ainda todos os esforços, no sentido da reintegração completa na sociedade de todas as vítimas da guerra de libertação nacional.

A República Popular de Angola reafirmará o propósito inabalável de conduzir um combate vigoroso contra o analfabetismo em todo o País, promover e difundir uma educação livre, enraizada na cultura do Povo angolano.

O Estado realizará todos os esforços para instituir à escala nacional uma assistência médica e sanitária eficiente, dirigida fundamentalmente às massas camponesas até agora privadas desse direito pelo colonialismo.

Preocupação dominante do novo Estado será também a abolição de todas as discriminações de sexo, idade, origem étnica ou racial e religiosa, e a instituição rigorosa do justo princípio: “a trabalho igual, salário igual”.

A República Popular de Angola, sob a orientação justa do MPLA, estimulará o processo da emancipação da mulher angolana, direito conquistado através da sua participação na luta de libertação nacional e na produção para a resistência generalizada do nosso Povo.

A República Popular de Angola afirma-se um Estado laico com separação completa da Igreja do Estado, respeitando todas as religiões e protegendo as igrejas, lugares e objectos de culto e instituições legalmente reconhecidas.

A República Popular de Angola, ciente da sua importância e das responsabilidades que lhe cabem no contexto da África Austral e do mundo, reitera a sua solidariedade para com todos os povos oprimidos do mundo, em especial os povos do Zimbabwe e da Namíbia contra a dominação racista.

O Povo de Angola, sob a orientação da sua vanguarda revolucionária o MPLA, exprime a sua solidariedade militante para com o povo da África do Sul na sua luta contra o regime racista que o oprime.

Reafirma a sua solidariedade combatente e militante com os povos de Moçambique, Guiné-Bissau e Cabo Verde, São Tomé e Príncipe e com as suas vanguardas revolucionárias, FRELIMO, PAIGC e MLSTP, companheiros das horas difíceis da nossa luta comum.

Reafirma a sua solidariedade militante e combatente com o povo de Timor dirigido pela sua vanguarda revolucionária a FRETILIN.

Reafirma a sua solidariedade com o povo palestino na sua justa luta pelos seus direitos nacionais contra o sionismo.

Alcançada a Independência Nacional, o MPLA e o Povo angolano agradecem comovidos a ajuda prestada por todos os povos e países amigos à nossa luta heróica de libertação nacional.

O nosso agradecimento dirige-se a todos os povos e países africanos que estiveram do nosso lado, aos países socialistas, às forças revolucionárias portuguesas, às organizações progressistas e governos de países ocidentais que souberam compreender e apoiar a luta do Povo angolano. A República Popular de Angola, soberana, manterá relações diplomáticas com todos os países do mundo, na base dos princípios de respeito mútuo, da soberania nacional, não ingerência, de respeito pela integridade territorial, não agressão, igualdade e reciprocidade de vantagens, e da coexistência pacífica.

A República Popular de Angola, Estado africano, livre e independente, exprime a sua adesão aos princípios da Carta da Unidade Africana e da Carta das Nações Unidas.

A política externa da República Popular de Angola, baseada nos princípios de total independência, seguidos desde sempre pelo MPLA será de não alinhamento.

A República Popular de Angola saberá respeitar os compromissos internacionais que assumir, assim como respeitará as vias internacionais que utilizam o seu território.

A República Popular de Angola, País empenhado na luta anti-imperialista, terá por aliados naturais os países africanos, os países socialistas e todas as forças progressistas do Mundo.

Compatriotas, Camaradas!

No momento em que o Povo angolano se cobre de glória pela vitória do sacrifício dos seus melhores filhos, saudamos na República Popular de Angola o nosso primeiro Estado, a libertação da nossa querida Pátria.

De Cabinda ao Cunene, unidos pelo sentimento comum de Pátria, cimentado pelo sangue vertido pela liberdade, honramos os heróis tombados na longa resistência de cinco séculos e seremos dignos do seu exemplo.

Respeitamos as características de cada região, de cada núcleo populacional do nosso País, porque todos de igual modo oferecemos à Pátria o sacrifício que ela exige para que viva.

A bandeira que hoje flutua é o símbolo da liberdade, fruto do sangue, do ardor e das lágrimas, e do abnegado amor do Povo angolano.

Unidos de Cabinda ao Cunene, prosseguiremos com vigor a Resistência Popular Generalizada e construiremos o nosso ESTADO DEMOCRÁTICO E POPULAR.

HONRA AO POVO ANGOLANO

GLÓRIA ETERNA AOS NOSSOS HERÓIS

A LUTA CONTINUA! A VITÓRIA É CERTA!



Anexo #2

*Intervenção de Holden Roberto no*

**IIº Congresso FNLA: FRENTE NACIONAL DE  
LIBERTAÇÃO DE ANGOLA (F.N.L.A.)**

Luanda, aos 15 de Maio de 2000

É com bastante satisfação que procedo à abertura deste Congresso ordinário da FNLA que representa um evento importante na vida do Partido e do Povo Angolano. Desejo boas vindas aos distintos convidados, militantes, simpatizantes e amigos da FNLA que nos honram com a sua presença. Se, como se vai confirmando, a democracia é a única opção política com direito de cidade na maior parte dos países do mundo, então, aqui estamos para nos submetermos ao pleito da democracia.

Infelizmente, apesar das garantias de democratização em Angola, continuamos a viver a violação sistemática dos direitos do homem, o atentado permanente contra as liberdades elementares de todo o indivíduo, a exclusão, o racismo latente e a manipulação da informação.

Esse cenário é coroado por uma falsa *angolanidade*, que nunca enganou os angolanos, e que caracteriza o poder actual, com slogans tais como "Angola no coração", por causa do petróleo e dos diamantes; e "com o MPLA o futuro é certo", quando os angolanos comem nos contentores de lixo e quando todo um povo está sendo transformado em magotes de mutilados e inválidos.

Há um princípio democrático universalmente reconhecido, nos países civilizados, democráticos e de direito, segundo o qual ninguém tem o direito de pretender representar, duma maneira válida e legítima, um povo se este não o permitiu por uma maioria de votos – digo bem maioria de votos. Ora, na mesma ordem de ideias, o Senhor José Eduardo dos Santos terá um mandato específico, que lhe foi atribuído pelo povo angolano através de um sufrágio universal, ou exerce um poder que repousa numa manobra maquiavélica e grosseira de prorrogações? Se tal é o caso, ele é um Presidente de facto e não de "jure", um Presidente em exercício, sem legitimidade nenhuma. Assim sendo, ele não pode, em nenhum caso, engajar o país em aventuras militares exteriores, como no Congo Kinshasa e no Congo Brazzaville, onde continuam a morrer dignos filhos de Angola. Exigimos o seu regresso imediato. Mais, ele não deve arrogar-se à liberdade de tomar decisões que vão além das suas prerrogativas. É tão ilegal quanto a sua prática de reconhecer e empossar indivíduos

fantoches sob siglas de partidos legalmente existentes. Tudo isso acontece de forma selvática, porque prevalece o direito da força em estado de guerra. Faz-se guerra para fazer valer, como lei, as vontades pessoais dos senhores da guerra, que continuam a ceifar os angolanos.

Caros Compatriotas, Amigos e Simpatizantes Pergunto-me, assim, como vos interrogo, onde está a nossa humanidade quando assistimos ao extermínio da maioria dos jovens angolanos e a destruição de Angola, devido à insensibilidade e a falta de patriotismo dos senhores da guerra angolana nomeadamente os Senhores José Eduardo dos Santos e Jonas Savimbi? Como conseguirmos dormir em paz, vendo milhares de jovens impiedosamente recrutados, por todo o país, para ir matar, fazer-se matar e engrossar as fileiras de mutilados abandonados? Todo esse esforço visa apenas salvar um poder em putrefacção e ambição desumana de um homem que se arroga como o Chefe Supremo das vidas e da vontade de todos os angolanos.

Devemos defender o nosso direito à vida, pronunciando-nos livremente em favor de quanto nos pareça conforme o interesse do Povo Angolano e os valores fundamentais e universais da nossa época.

Devemos todos condenar o uso da força como meio de resolver os nossos problemas políticos.

Devemos exigir o diálogo para se chegar a acordos que garantam os nossos interesses mútuos, de maneira civilizada.

Todos juntos devemos actuar no sentido de solucionarmos pela via do diálogo, o drama angolano, evitando a destruição do país por aqueles que apostaram no desmantelamento do nosso património comum, da nossa identidade e sobretudo das nossas vidas.

Caros Compatriotas, Amigos e Simpatizantes.

Aquando do encontro da SADC nas Ilhas Maurícias, devido ao desconhecimento concreto do problema angolano, o MPLA, a toque de batuques, levou o assunto aos países membros da SADC, e essa organização regional apoiou as teses do MPLA, considerando Jonas Savimbi, como “criminoso de guerra”. A imprensa estatal sobretudo fez muita divulgação sobre essa posição”. Agora que a SADC tomou consciência da verdadeira realidade angolana, na voz do Presidente de Moçambique e da SADC, Senhor Joaquim Chissano, tomou-se a iniciativa de convocar um encontro, aconselhando o diálogo, para a solução do problema de Angola. Entretanto, como consequência desta posição, o MPLA já acha que o assunto é dos angolanos e já não tem nada a ver com a SADC. Como interpretar este paradoxo?! Distintos Convidados Caros Compatriotas, Amigos e Simpatizantes Vivemos um momento envolvente e decisivo da nossa história.

Daqui a poucos meses vai terminar a 2ª Legislatura. É preciso portanto, dizer que os próximos meses irão consideravelmente influenciar a vida do nosso país para todos os anos futuros. Temos que estar conscientes disso, para que saibamos nos colocar à altura das nossas responsabilidades e dos nossos deveres e direitos.

Desde a tomada do poder pela força e com a ajuda de Cuba e da ex-União Soviética, o MPLA reintroduziu em Angola o absurdo e o complexo do neo-

colonialismo-marxizado, para dominar, oprimir e explorar os angolanos por ideologia do poder ou utopias totalitárias.

O Povo Angolano deve saber que não é a doutrina do MPLA que pode moldar o homem angolano. Pelo contrário, o MPLA transforma o homem angolano em fiel servidor, escravo zeloso e reaccionário.

Com efeito, a escola do MPLA afasta o angolano do seu povo, dotando-o duma mentalidade alienada e personalidade oficial, confeccionadas segundo a vontade dos mentores. Mas, quanto mais se é elevado na hierarquia do MPLA, mais o indivíduo se afasta, tornando-se estrangeiro a esse povo. Deste modo é preciso limpar e sanear as mentalidades retrógradas existentes, instaurar novos hábitos e reintroduzir na vida dos angolanos, a opção ancestral do humanismo.

É preciso purificar os costumes e criar uma moral cristã e democrática no seio do povo e a todos os escalões da esfera dirigente para acabar com todos os flagelos que causam a guerra.

Tratam-se sobretudo, das injustiças sociais, de atitudes neo-coloniais e do uso da mentira como métodos privilegiados de governação.

A ausência de separação de poderes, reforça o poder da ditadura pessoal que, por sua vez, destrói a identidade angolana.

Vamos agora abordar um capítulo importante na vida nacional. Trata-se da juventude que se deve caracterizar pelo sentido de um engajamento virado para uma acção criadora. Engajamento e criatividade que são apanágios da juventude. A partir de Novembro de 1975, com a independência do país, o entusiasmo e os instintos dos jovens são utilizados pelo MPLA para fins macabros, como a guerra, a divisão, o ódio e a corrupção, e falsas promessas.

A FNLA deve trabalhar para fazer da juventude, a seiva que vivifica a sociedade angolana, que torna dinâmica e subentende o progresso e o desenvolvimento. Mas para que a juventude se torne o braço forte, fiel e preparado para a mudança, é preciso ir beber às fontes e dimensões da nova moral. Ela precisa de enquadramento e um quadro de expressão apropriados e particulares. Daí a urgência de estruturar a juventude no seio da FNLA enquanto corpo especializado.

Lanço aqui um veemente apelo a toda a Juventude Angolana para que siga de perto as mudanças que se operam em vários países do nosso continente onde a cultura da violência e as violações dos direitos humanos, etc., dão lugar à cultura da paz, à democracia e aos valores adjacentes.

A mulher angolana mãe sofredora merece especial atenção. A sua formação deve também, e sobretudo, ser assegurada para que ela assuma plenamente a sua responsabilidade de educadora. Educar um homem é educar uma família, enquanto que educar uma mulher é educar uma nação. A mulher angolana tomou parte incomensurável na história e na luta de libertação do nosso país. Por direito conquistado, as mulheres devem ter maior presença e mais responsabilidades no seio dos partidos políticos e em todos os órgãos públicos de decisão.

A 3ª idade também deve beneficiar do reconhecimento de todo o povo angolano, para que deixe de ser a classe dos esquecidos, proporcionando-lhes condições merecidas e condignas de aposentamento.

Por sua vez, é importante que a educação, como principal recurso de um povo para a sua prosperidade e desenvolvimento, seja despartidarizada. Porque, em Angola, a educação é partidarizada e transformada em simples slogan ao invés de ser um objectivo nacional. Como disse um célebre filósofo: “Não há maior riqueza do que o homem”. Por isso, o direito à educação deve ser garantido a todos os cidadãos angolanos, grandes ou pequenos, ricos ou pobres.

Em 25 anos de poder do MPLA e 20 anos do Senhor José Eduardo dos Santos, Angola conseguiu situar-se, apesar das suas imensas riquezas, entre os países mais pobres e atrasados do mundo. O regime do Senhor José Eduardo dos Santos conseguiu, e lhe reconheçamos o valor, transformar Angola num bantustão de impunidades, corrupção e desumanização das populações e de guerras intermináveis. Entretanto, o petróleo e os diamantes, principais fontes de receitas do país, estão completamente hipotecados por um longo período em troca de dinheiro de que o regime actual se serve para compra de armas, outras actividades ocultas que continuam a servir os seus fins pessoais e inconfessáveis e para satisfazer uma clientela cada vez mais voraz, numerosa e cúpida.

Um dos pais fundadores dos Estados Unidos da América declarou uma vez: Quando um regime não foi capaz de oferecer nada ao povo durante 5 anos, nada mais se pode esperar dele. É assim que no caso de Angola, já não se pode esperar nada de um regime que já fez vinte e cinco anos sem realização nenhuma, excepto as manipulações de toda espécie, o genocídio do povo angolano e a corrupção.

Caros Compatriotas, Militantes, Simpatizantes e Amigos da FNLA.

Depois de ter lançado o apelo para a reunificação da grande família da FNLA, também chamamos a atenção dos nossos irmãos da verdadeira oposição para uma concertação na base dos objectivos comuns. No que concerne o Partido, muito se ouviu dizer contra a Direcção que cessa neste Congresso. Muitas vezes é acusada e de forma injusta, de apática. Sem procurar nada justificar é preciso entretanto recordar a todos que em 1975, nós integramos o Governo de Transição encabeçado por Portugal. Todo o mundo sabe qual foi o fim.

Gostaria de dizer também que contrariamente ao que se diz, a guerra de 1975 não esteve nunca nos nossos planos, porque nós nos tínhamos preparado para combater o colonialismo e participar na instauração de um Governo Democrático através de eleições que foram minadas em Alvor. É assim que aceitamos associar os outros partidos irmãos na discussão dos Acordos de Alvor que nós tínhamos elaborado. Nunca foi nossa intenção de tomar o poder pelas armas e subjugar os outros.

Em 1979, a FNLA e  $\frac{3}{4}$  da sua Direcção foram expulsas da ex-República do Zaire (RDC), em prosseguimento da política urdida por certas forças obscuras, sobretudo exteriores, as quais não tendo conseguido vergar a vanguarda da luta de libertação nacional, insistiam em aniquilar a FNLA.

Entre 1979 e 1991, estávamos numa situação difícil a ponto de sermos excluídos dos Acordos de Bicesse, quando foi a FNLA que elaborou o Projecto dos referidos acordos. Mas embora forçosamente exilada na Europa, a Direcção da FNLA continuou a trabalhar apesar da obrigação de reserva, mantendo contactos permanentes com as nossas bases sociais do interior de Angola, relegadas à clandestinidade.

Permitam-me dizer que durante 15 anos, o Partido foi perseguido, ameaçado de destruição, mas não morreu, porque afinal um ideal não morre. Foram várias as tentativas de criar alas fantoches dentro do Partido FNLA; Dirigentes Políticos e Militares, Quadros e Militantes do nosso Partido foram perseguidos, mortos e comprados, dentro e fora das nossas fronteiras. Os recentes acontecimentos no seio da FNLA não constituem novidade. É nesta lógica de perseguição, intimidação e tentativa de compra de consciência que os irmãos Ngola Kabangu e o malogrado Comandante Manuel Bernardo foram presos durante 6 meses em Kinshasa e ameaçados de extradição para Angola, por se terem recusado servir interesses adversos ao Partido.

Ao regressarmos à Luanda em 1991, fomos obrigados a recomeçar a organização de todas as estruturas de base. Mas estávamos numa situação de guerra que não permitiu a nenhum Partido da Oposição Civil desenvolver um trabalho mínimo, mesmo na província de Luanda.

De 1992 até hoje não funcionamos como se devia porque a guerra é ainda usada como meio de impedir e inviabilizar o trabalho dos Partidos da Oposição. Exigir portanto que a FNLA tivesse feito mais do que fez, é justificável, mas é ignorar a realidade política e conjuntural da Angola actual. Por exemplo há três anos que a FNLA não recebe o subsídio a que tem direito. Todos os Partidos com assento no Parlamento recebem o financiamento definido por uma lei votada pela Assembleia Nacional. Enquanto os estrangeiros recuperam as suas instalações, muitas vezes metendo cidadãos angolanos na rua, com a cumplicidade da Polícia, o regime no poder em Angola, recusa devolver os nossos edifícios, entre os quais as actuais instalações do MINARS, Jornal de Angola, Prédio Sujo do Marçal, na Rua Senado da Câmara, etc. Caros Compatriotas, Militantes, Simpatizantes e Amigos da FNLA A FNLA mete medo ao poder e outras forças do mal – internas e externas – que tudo fazem para nos meterem de joelhos ou enfraquecer através de intrigas, corrupção, sonegação, compra de consciências, ameaças veladas, etc.

Quero portanto lembrar a todos que a FNLA não está a venda e consequentemente, não há lugar para os corruptos e impostores que se vendem por trinta moedas. A FNLA é um Partido em missão Nacionalista, Independente e com uma visão humanista e democrática. Quando o espírito de missão é partilhado, ele pode transportar montanhas.

Não lutamos contra o colonialismo, para nos submetermos a qualquer ideologia e a quem quer que seja. Encabeçamos a luta de libertação nacional que levou Angola à independência em 11 de Novembro de 1975. Este reencontro traz-me à memória, um facto extremamente importante e significativo para a vida de todos os

militantes da FNLA. O MPLA na sua política mentirosa, tribalista e de divisionismo étnico, chegou a tratar-nos de canibais. Com efeito, o General cubano Moracén, chegou a dar cursos nos bairros da Samba e Prenda, a militantes do MPLA para que cozinhassem carne humana e para que, preparassem vísceras humanas com batatas e outros ingredientes e introduzissem seus pratos diabólicos nas Delegações e em casas de membros e dirigentes da FNLA.

Seria a hora do MPLA pedir perdão, se houvesse consciência no seu seio. Hoje, antigos dirigentes da FNLA integrados no MPLA como Hendrick Vaal Neto e outros talvez estejam a dar cursos de canibalismo aos dirigentes do MPLA, é uma vergonha!. A mesma máquina de propaganda continua a torcer factos, e inventar tragédias, incriminando Jonas Savimbi pelos seus crimes e pelos crimes de Futungo de Belas. Eu próprio, fui acusado de ter recebido 4 ou 5 milhões de dólares do Senhor Jonas Savimbi, em troca do Batalhão Búfalo, estacionado na África do Sul. E há bem pouco tempo, de ter negociado – não sei a que propósito – com os ex-Generais do Presidente Mobutu na Bélgica. É sabido por todos nós que este tipo de propaganda é fabricado sob a direcção do Gabinete de Acção Psicológica e de mentiras do Futungo de Belas. Como os mais atentos sabem, os ex-Generais de Mobutu, encontram-se refugiados na África do Sul e sem permissão de entrada na Bélgica nem em França. Eu não vou a África do Sul desde 1992. Por conseguinte, estes informadores e propagandistas medíocres, ou estão totalmente loucos ou desorientados no afã de servir desesperadamente o ciclo de mentiras do poder despótico actual.

Quero por isso felicitar todos Militantes, Quadros, Simpatizantes e Amigos da FNLA, que apesar de perseguidos, caçados e martirizados, conseguiram manter a chama da FNLA acesa, para que este evento tivesse hoje lugar. É uma grande e inigualável prova de coragem militante, apesar de todo o tipo de adversidades que lhes foram impostas.

Esperamos deste Congresso sem equívocos e duma maneira responsável, a reafirmação das nossas opções e dos nossos objectivos comuns para uma acção concertada; o que eu chamaria, em comparação com o Contrato Social de Jacques Rousseau, um Contrato Político. Esta opção deve ser subscrita com pleno conhecimento de causa por todos os participantes que se devem reunir em volta de um ideal comum, para que sejam definidos os direitos e os deveres de cada um, da base ao topo no seio do Partido.

Se conseguirmos tirar lição dos erros e não voltarmos a cometê-los novamente, então esses anos penosos de lágrimas e torturas morais, não foram para nós, tempo perdido. Felizmente, a FNLA, alcançou uma maturidade inegável e aparece na história do nosso país como um fenómeno de resistência, graças a Deus, Aleluia, Aleluia. Não insistirei demasiado para dizer-vos que o ponto forte da nossa mensagem é o apelo que lanço aos angolanos para que juntos trabalhem a favor da unidade, da paz e da mudança no país, custe o que custar visto que a nossa sobrevivência está a este preço. Não temos o direito de permanecer indiferentes, enquanto o nosso património e sobretudo o direito à vida estão sendo destruídos. A história e as gerações futuras não no-lo perdoarão.

Desnecessário é dizer que os países que apadrinharam os vários acordos assinados têm interesses económicos e políticos importantes. Perguntamo-nos como é que estes países, que foram sempre os maiores instigadores da guerra em Angola, que inundaram com armas, mercadorias, dinheiro e tudo que foi necessário para alimentar a carnificina, poderiam desejar sinceramente uma coexistência pacífica entre os Angolanos? O Povo Angolano, que foi sempre excluído das negociações de paz no seu próprio país é com efeito, o único que sofre as consequências da guerra.

O regime ditatorial do MPLA que recorre à corrupção à todo azimute, para manter-se no poder, afirma ter a legitimidade de prosseguir a guerra até ao "aniquilamento" da UNITA, matando muito mais civis indefesos que soldados da UNITA. Saudamos calorosamente e com o devido respeito a criação do Comité Inter-Ecclesial para a Paz em Angola. Queira Deus que essa importante iniciativa contribua na busca da Paz, visto que ao defender a Paz, a Igreja cumpre a função própria de Cristo, vindo para restabelecer a vida, caída nas mãos do Homicida.

Aproveitamos a ocasião para de igual modo reafirmarmos que a FNLA não teme as eleições a partir do momento em que elas se realizem em clima de paz, transparência, serenidade. Longe de todo espírito de recuperação política, malabarismos e fraudes, para urdir maiorias falsas, como em 1992, com a cumplicidade de certos países ocidentais bem conhecidos. A FNLA reitera nesta sala que a aprovação da Constituição, só deverá ter legitimidade, se for feita por uma Assembleia Constituinte democraticamente eleita. Por esta razão repudiamos com veemência as tentativas manipuladoras do MPLA que incrementa a guerra ao mesmo tempo que leva a cabo o processo da revisão constitucional para servir os seus interesses inconfessáveis em detrimento dos angolanos.

Há uma série de condições prévias e inevitáveis a cumprir para se realizarem eleições justas, honestas. Só assim poderemos inaugurar uma nova época Democrática, de Paz, Conciliação e Reconciliação Nacionais, Progresso Social, respeito pelos Direitos Humanos e de Justiça Social em Angola:

1. Cessar-fogo imediato e restabelecimento das negociações de paz entre os senhores da guerra, o Senhor Presidente José Eduardo dos Santos e o Senhor Jonas Savimbi, Presidente da UNITA com a mediação interna.
2. Realização de um Censo Populacional.
3. Estabilização social e económica do País com restabelecimento das infraestruturas.
4. Cessação da parte do poder, de ingerência vergonhosa e abjecta nos assuntos internos dos Partidos Políticos da Oposição, com o intuito de desestabilizá-los através da corrupção.
5. Criação de uma Comissão Eleitoral Independente
6. Revisão da Lei e do Código Eleitoral.
7. Dissolução do Parlamento por se revelar já ilegítimo, pois o seu mandato de 4 anos já há muito tempo expirou.
8. Demissão do chamado GURN e criação de órgãos provisórios de Transição e de consulta popular.

Caros Compatriotas, Militantes, Simpatizantes e Amigos da FNLA Rendamos homenagem a todos que verteram o seu sangue por este país.

E com a vossa permissão peço um minuto de silêncio em memória dos irmãos tombados pela causa da liberdade e da paz em Angola. Muito obrigado.

VIVA A JUVENTUDE ANGOLANA

VIVA A JFNLA

VIVA A CNF

VIVA OS ANTIGOS COMBATENTES

VIVA A OPOSIÇÃO DEMOCRÁTICA

VIVA A FNLA

TODOS POR UMA ANGOLA; UMA ANGOLA PARA TODOS. LIBERDADE E TERRA. VIVA ANGOLA



Anexo #3  
Apresentação do projeto CASA  
Discurso integral de Abel Chivukuvuku  
Luanda, aos 14 de Março de 2012

Angolanas, Angolanos  
Minhas Irmãs e Meus Irmãos  
Cidadãos desta nobre Pátria da qual nos orgulhamos.

Apresento-me, perante todos Vós, neste momento, que considero de maior relevância, quer para mim, quer para o nosso País, consciente dos desafios a encetar, para providenciarmos à nossa Pátria, o renascer de um sonho nunca afirmado. Façamos com que a história e a posteridade venham marcar o projecto que hoje vamos desencadear, como o começo de uma nova etapa, uma firme união de fé e de vontades, que certamente irá marcar, de forma indelével um novo capítulo, um novo marco, na História contemporânea de Angola.

Este nosso País, na sua curta História como nação soberana, regista três marcos. O primeiro marco histórico trata-se do dia 11 de Novembro de 1975, data que consagra a conquista da independência nacional, fruto da luta de libertação contra o jugo colonial, luta essa, que foi liderada por saudosos patriotas perante os quais me curvo respeitosamente.

- Trata-se de Álvaro Holden Roberto – Pioneiro da luta de libertação nacional e que nos legou o princípio segundo o qual é fundamental garantir ao cidadão angolano a liberdade e a terra ancestral.
- Trata-se de António Agostinho Neto, que proclamou solenemente a independência nacional o que lhe outorga com o devido mérito o título de fundador do Estado Angolano e nos legou a divisa segundo a qual – o mais importante é resolver os problemas do Povo.
- Trata-se de Jonas Malheiro Savimbi, que, imbuído de um espírito audacioso e inovador, funda a UNITA no interior de Angola colonizada e assume a Democracia como a via apropriada para a realização do Angolano, tendo-nos legado o paradigma, hoje tão popular, segundo o qual, a realização do País não é outra coisa senão a realização do cidadão, e assim, primeiro o Angolano, segundo o Angolano, terceiro o Angolano, o Angolano sempre!

Para Eles, os três artífices da nossa Querida Pátria, presto homenagem póstuma, de profundo e sentido reconhecimento.

**Minhas Senhoras, Meus Senhores,**

O segundo marco da nossa história, trata-se do dia 31 de Maio de 1991, que consagrou a aceitação e a instauração do pluralismo político e da democracia,

terminando assim um longo período de trevas, das verdades incontestáveis, do ateísmo imposto e de ideologias alheias a nossa realidade cultural africana.

A conquista deste segundo marco da história do nosso País, foi fruto do sacrifício conscientemente consentido por jovens angolanos, de todas as militâncias, de todas as origens e de todos os extractos sociais do nosso País.

De 1993 a 2002, a Democracia não soçobrou do ponto de vista legal, no entanto ela não se consolidou do ponto de vista prático e real. Neste período, Angola viveu mais anos de lutas fratricidas indecifráveis, fruto de desconfianças endémicas, fruto de exclusões contínuas, e outras quezílias, logo sucedidas de abraços sem sincera irmandade, de palavras sem significado, de promessas quebradas, e firmados acordos nunca honrados.

### **Meus concidadãos,**

O terceiro marco da história de Angola ocorreu a 4 de Abril de 2002, com o advento da Paz, o que permitiu o renascer da esperança. Este terceiro marco, fruto do esforço e sacrifício de todos os angolanos, representou uma oportunidade que exigia a definição de novas opções e novas escolhas para o futuro comum.

- Devíamos dar primazia a Nação ou as militâncias Partidárias?
- Devíamos construir com justiça a coesão social ou iríamos aceitar a continuidade da dominação oligárquica – nepótica e corrupta?
- Devíamos apostar verdadeiramente nos valores democráticos ou iríamos permitir a continuidade do actual autoritarismo que nos últimos tempos vai assumindo características violentas?
- Devíamos implementar seriamente o Estado de Direito ou iríamos continuar a tolerar o abuso do poder e a Lei do mais forte, que hoje impera?

Neste imbróglio todo, como fica a pessoa humana angolana tão sofrida?

### **Minhas irmãs, meus irmãos. Meus compatriotas.**

Volvidos dez anos desde o advento da paz, deparamo-nos hoje perante esta encruzilhada que exige opções e escolhas.

Dizia Mahatma Gandhi: “Acreditar em algo e não o viver é desonesto”. Também dizia o grande Martin Luther King: “Nossas vidas começam a terminar no dia em que permanecemos em silêncio e passivos sobre as coisas que importam”.

### **Meus compatriotas,**

Eu, Abel Chivukuvuku, militei na UNITA durante 38 anos. Quase uma vida, de sacrifício total para o bem da pessoa angolana; dedicada a busca incansável da justiça social e da igualdade de oportunidades para todos sem nenhuma distinção; dedicada a uma vivência e postura de total incorruptibilidade; dedicada de forma determinada a luta pela valorização e dignificação do angolano.

Na essência, continuo fiel a esses ideais, afinal, hoje ideais universais. Com mágoa mas sobretudo com determinação, vejo-me forçado conscientemente a ter de

trilhar um novo caminho. Cesso assim, a partir de hoje, a minha militância na UNITA. Para quantos acompanharam os últimos desenvolvimentos a volta da minha pessoa, sabem que não me restaram outras alternativas. Transmito um agradecimento pessoal a todos os meus ex-companheiros que caminharam ao meu lado nestes 38 anos.

Para todos, o meu obrigado por tudo o que partilhamos e tudo o que me ensinaram. Para aqueles que durante ou em parte destes 38 anos foram meus adversários, fica a minha palavra de compreensão. É hoje um facto universal o entendimento de que a humanidade deve o progresso aqueles que em etapas e contextos específicos, questionaram, discordaram e divergiram.

### **Minhas Senhoras, Meus Senhores,**

Saio da UNITA, porque não posso negar a Pátria e ao povo angolano, os meus humildes préstimos para o potenciamento de uma oportunidade, a criação de uma via melhor, uma nova esperança, uma nova luz, para a realização do nosso sonho angolano. Significa, o surgimento da terceira via. Vamos lutar para realizar uma Angola para todos, verdadeiramente independente e soberana, forte, próspera, moderna, justa, solidária, e para além de todos estes factores, verdadeiramente democrática. O nosso projecto é por Angola e pelos angolanos.

É um fenómeno angolano e sobretudo destinado a juventude, futuro do nosso País. Solenemente, anúncio a todos vós, angolanas e angolanos, que vou liderar nas eleições previstas para Setembro de 2012, um amplo movimento de cidadania, constituído e aberto para a participação de distintas e diversas forças políticas, entidades independentes de renome nacional e internacional e movimentos cívicos, estruturados numa CONVERGÊNCIA AMPLA DE SALVAÇÃO DE ANGOLA, abreviadamente denominada – CASA –, a nossa casa comum, cujos componentes, buscam a realização de uma vida nova para Angola e para os angolanos.

É minha convicção, que uma vida melhor para os angolanos, só será possível com uma nova direcção do País, uma nova Presidência. Que os cidadãos angolanos compreendam o que é óbvio. Não haverá uma vida melhor com a presidência que temos. Depois de 32 anos de exercício do poder presidencial nunca eleito, chegou a hora de demonstrar nas próximas eleições que chega.

32 é muito, então mais 5 o que daria 37 anos seria demais para não dizer insuportável. Chega!

Não será com certeza no próximo mandato de mais cinco anos que o actual Presidente vai realizar o que não conseguiu fazer em 32 anos de poder. Certamente que não. Chega!

A maioria dos angolanos e sobretudo os jovens, acham com razão, que chega desta presidência, mesmo se poucos ousam dizer-lo. Digo isto, com muito respeito, admiração e consideração, para com os novos movimentos patrióticos e revolucionários juvenis, constantemente violentados e injustamente apodados de confucionistas, bem a moda dos colonialistas que qualificavam de terroristas os libertadores da pátria, hoje, governantes autoritários. Eu, Abel Chivukuvuku, sou

defensor de transformações e mudanças ordeiras e pacíficas, e assim será aqui no nosso País, já tão sofrido. No entanto, nunca prescindirei dos direitos fundamentais e constitucionais que consagram as liberdades democráticas. Os cidadãos têm o direito de exprimir a sua indignação perante o roubo desenfreado e imparável e os abusos de poder. A democracia tem de ser defendida. Minhas irmãs, meus irmãos. Povo angolano.

Neste ano de 2012 é preciso mudar. Lanço este apelo aos angolanos. É preciso mudar. Na pior das hipóteses, e como realista que sou, acho que seria no mínimo e a todo o custo desejável acabar com a actual maioria asfixiante, cuja dimensão parlamentar, cometeu o escândalo de aprovar uma Constituição que permite eleger um Presidente da República, com poderes quase absolutos sem ter que enfrentar o eleitorado, directa e individualmente, angolano para angolano, com coragem, e olhos nos olhos. Por outras palavras, uma eleição presidencial.

O conceito da figura de cabeça de lista, é somente um artifício para permitir que alguém atinja o poder presidencial, na boleia de forças partidárias. É verdade. Submeteram-nos a esta vergonha.

Para aqueles angolanos, que apesar de descontentes com a realidade actual do nosso País, vivem a angústia de terem que se submeter as lealdades partidárias mesmo quando não concordam, nós propomos a terceira via.

Quem não encontra espaço de realização nos extremos, que se junte a nós no espaço patriótico que representa o centro.

### **Meus Concidadãos,**

Apelo e desafio todos os patriotas angolanos, muitos dos quais, cidadãos que corajosamente sobrevivem com enormes dificuldades no seu dia-a-dia; apelo particularmente à juventude que legitimamente ambiciona um futuro melhor; apelo às nossas mães que nunca desanimaram; apelo aos meus compatriotas funcionários públicos, militares, polícias e demais agentes da ordem pública sempre prontos para servir a nação e que apenas almejam uma vivência digna; apelo aos empresários angolanos que vivem a asfixia de um sistema injusto e sem incentivos; apelo aos intelectuais que sentem na pele a discriminação por pensarem diferente e serem forçados a pertencer aos comités de especialidade; apelo aos jornalistas e activistas cívicos que arduamente se batem pela democracia e pela liberdade de informação, e deixo aqui uma menção de solidariedade para com Filomeno Lopes e William Tonet; apelo finalmente aos “nossos mais velhos”, aos anciãos que foram a nossa fonte de inspiração e que vivem a angústia da defraudação do sonho traído. Não desistam, ainda vamos a tempo, e é por isso que estou aqui.

### **Concidadãos,**

É chegada a hora de nos posicionarmos e de mãos dadas darmos o nosso melhor contributo para tornar esta Angola a Terra dos nossos sonhos.

### **Minhas irmãs, Meus irmãos,**

- Chegou a hora.
- Chegou a hora de lutarmos por uma democracia real e efectiva.
- Chegou a hora de lutarmos por uma governação patriótica.
- Chegou a hora de lutarmos contra a corrupção, o nepotismo, o clientelismo e os desvios dos bens públicos.
- Chegou a hora de termos um “Governo do Povo, para o Povo e pelo Povo”, como disse Abraaham Lincoln.
- Chegou a hora de terminarmos com a hipocrisia a mentira e a insensibilidade.
- Chegou a hora do fim dos Comitês de especialidade que aterrorizam os intelectuais e profissionais, obrigando-os a servir causas que só professam por temor perante à perda de postos de trabalho ou mordomias suplementares.
- Chegou a hora do fim da utilização do cartão de um partido, nas empresas públicas ou privadas, como forma de discriminação, para o emprego ou promoção na carreira profissional.
- Chegou a hora da busca da plena realização dos jovens por via da educação condigna, da saúde de qualidade, do emprego com remuneração justa, da habitação bonificada.
- Chegou a hora de acabar com a falta de água nas casas do nosso povo.
- Chegou a hora de acabar com as demolições selvagens que apenas abrangem as barracas dos pobres sem compensação condigna enquanto as novas centralidades mantêm-se vazias.
- Chegou a hora de aprofundar o diálogo no que concerne as questões da província de Cabinda.

### **Meus camaradas,**

Chega de passividade. Chega de fatalismo. Chega de hesitações. Esta é a hora. Chegou a hora de Angola e dos Angolanos.

- Este é o momento de nos afirmarmos perante a Pátria e o Mundo
- Este é o momento de lutarmos pelo Estado de Direito
- Este é o momento de realizarmos a democracia real.
- Este é o momento de conquistarmos a isenção da Justiça.
- Este é o momento de efectivarmos a observância da Ordem Constitucional e não partirmos os braços de um cidadão apenas por apoiar jovens manifestantes.
- Este é o momento de lutarmos por uma sociedade verdadeiramente solidária.
- Este é o momento de implementarmos o princípio do mérito profissional.
- Este é o momento de adoptarmos um salário mínimo digno e justo.
- Este é o momento de promovermos a nossa identidade e diversidade cultural.
- Este é o momento de consolidarmos o usufruto das liberdades fundamentais.
- Este é o momento de trabalharmos pela Família, pela Protecção dos órfãos, pelos idosos, pelos deficientes, pelas crianças desamparadas, pelas viúvas, pelas mães solteiras, pelas zungueiras.
- Este é o momento de lutarmos pela igualdade de oportunidades para todos os angolanos.
- Este é o momento de construirmos a harmonia e a irmandade entre os angolanos.

- Este é o momento para exigirmos uma Saúde digna para todos.
- Este é o momento de exigirmos uma Educação Pública condigna, desde a escola primária à universidade.
- Este é o momento de acabarmos com o analfabetismo o que o regime em 32 anos não realizou.
- Este é o momento de lutarmos pelo direito à habitação condigna. Enfim, este é o momento de lançarmos a luta contra a pobreza o que verdadeiramente o actual regime não faz.

### **Minhas irmãs, meus irmãos, meus companheiros, meus camaradas.**

Este é o momento de Angola! 2012 é o momento!

Quem está pronto para nos seguir neste sério desafio, nesta caminhada difícil, rumo a um País moderno e verdadeiramente democrático, assuma isso nestas eleições de 2012.

Este é o apelo de um Angolano a outros Angolanos.

Estou aqui por Angola, nossa Pátria terra herdada dos nossos seculares antepassados. Eu, Abel Chivukuvuku, estou disponível, estou pronto!

### **Caros Compatriotas**

Esta é a minha escolha, e acredito que seja a de muitos de Vós e a de muitos outros angolanos anónimos espalhados pelo nosso imenso e belo país. Por Angola e pelos angolanos, só o futuro conta.

É nosso dever inscrever este ano de 2012, na História do nosso País, como aquele em que os angolanos decidiram maioritariamente abrir uma nova página para a vida de todos nós.

### **Minhas Irmãs e Meus Irmãos,**

Este é o combate do presente, o combate do nosso tempo, da nossa era. Terá com certeza muitos espinhos, obstáculos inesperados, mas que nos trará grandeza e o sentido do dever cumprido quando realizado.

Tenho muita fé que anunciada a nova escolha, para esta nova etapa, teremos todos a determinação e a capacidade de persistir até alcançar o bem maior da Nação.

Uma Angola que sirva os Angolanos, que orgulhe os angolanos e seja a mãe de todos os Angolanos!

Para este nobre propósito, como já referi, Eu, Abel Chivukuvuku, por Angola estou disponível, por Angola estou pronto!

Em memória e honra dos nossos antepassados, eu, estou pronto!

Eu, Abel Chivukuvuku, crente em Deus Pai, ergo-me aqui, diante de Vós, meus irmãos e repito: ESTOU PRONTO A SERVIR ANGOLA E OS ANGOLANOS!

É a hora de Angola!

### **TUDO POR ANGOLA - UMA ANGOLA PARA TODOS**

## Discursos sobre “estado da Nação”

Apêndice #1

**Discurso do Presidente da República, José Eduardo dos Santos**  
**Sobre o “estado da Nação”**

(proferido na Assembleia Nacional no dia 15 de Outubro de 2013)

SENHOR PRESIDENTE DA ASSEMBLEIA NACIONAL,  
SENHORES DEPUTADOS,  
ILUSTRES CONVIDADOS,  
CAROS COMPATRIOTAS,

Estou aqui para falar-vos sobre o Estado da Nação, como determina a Constituição, e vou começar usando uma frase que todos dizem. A situação do país é estável e a paz está a consolidar-se.

Os angolanos estão a trabalhar seriamente para recuperar o tempo perdido durante a guerra, vencer as dificuldades e melhorar as condições em que vivem.

Têm todos um destino comum e valores, princípios e objectivos consensuais inscritos na Constituição da República, em que se revêem, mas nem sempre definem os mesmos caminhos e têm os mesmos métodos.

No momento actual não é fácil compreender todas as soluções achadas pelo Governo neste período de transição para o Estado social e a economia de mercado.

Há quem pense que o crescimento e desenvolvimento social a diferentes velocidades de vários segmentos sociais seja uma política deliberada para perpetuar a injustiça social. Não é assim.

Este é apenas um fenómeno inerente a este período de transição, em que a Nação precisa de empresários e investidores privados nacionais fortes e eficientes para impulsionar a criação de mais riqueza e emprego.

Esta situação cria, naturalmente, a estratificação da sociedade, isto é, o surgimento de várias classes sociais.



No entanto, eu tenho fé que a esperança que se renova todos os dias e a confiança na construção de um futuro melhor para todos são fortes e serão o denominador comum que continuará a cimentar a unidade necessária à consolidação da Nação angolana e à construção da nova sociedade democrática, inclusiva e próspera.

SENHORES DEPUTADOS,  
CAROS COMPATRIOTAS,

Dizem alguns teóricos que a economia é a base e as instituições políticas são a super-estrutura e tem de haver uma relação dialéctica entre as duas.

Cuidar da economia, da sua gestão e desenvolvimento e da partilha justa dos seus resultados é uma condição indispensável para se assegurar a estabilidade política e o crescimento do bem-estar social.

Ora, Angola está integrada na economia internacional e sofre os efeitos dos seus constrangimentos.

A evolução recente da economia mundial foi marcada pela revisão em baixa das perspectivas do seu crescimento, justificada por um crescimento moderado que se verifica nas economias emergentes (BRICS) e pelo contínuo estado de crise da economia europeia, que se traduziu na redução em 0,2 por cento da projecção do Produto Interno Bruto (PIB) mundial.

Assim, o Fundo Monetário Internacional estimou, no passado mês de Junho, o crescimento do PIB mundial em 3,1 por cento, ao contrário da projecção de 3,3 por cento feita dois meses antes, alertando para os enormes riscos ainda pendentes sobre o sistema financeiro internacional.

A redução do crescimento dessas economias tem por base a diminuição da procura externa e do preço de algumas mercadorias e produtos de base.

No plano interno, a nossa economia foi afectada pela severa estiagem ocorrida ao longo de todo o ano de 2012 em 14 das 18 províncias do país. Como consequência da seca, a produção da energia hidroeléctrica evoluiu a um ritmo de 10,4 por cento, muito inferior ao previsto, que era de 23,9 por cento.

Por outro lado, o sector petrolífero cresceu apenas 5,6 por cento, muito abaixo das estimativas que apontavam para 17,7 por cento, e a má gestão da dívida do Estado para com as empresas privadas levou à redução ou paralisação da actividade de muitas delas e a uma certa estagnação económica.

Esta situação, aliás, levou à alteração da direcção dos ministérios das Finanças e da Construção.

O Executivo teve assim de enfrentar os riscos decorrentes destas situações no caminho para a concretização dos grandes objectivos, que visam consolidar a paz, reforçar a democracia, preservar a unidade nacional, promover o desenvolvimento e melhorar a qualidade de vida dos angolanos.

Tendo em linha de conta o contexto internacional e interno, o Executivo tem sido prudente e rigoroso na gestão das Finanças Públicas.

A recente evolução do quadro macroeconómico da economia nacional exprime a permanência desse rigor, que nos levou a introduzir reajustamentos na estimativa do crescimento do Produto Interno Bruto (PIB).

A projecção do crescimento da economia em 2013 passou para 5,1 por cento, em vez dos 7,1 por cento previstos no Plano Nacional de Desenvolvimento para 2013.

SENHORES DEPUTADOS,  
CAROS COMPATRIOTAS,

O sucesso da nossa política económica tem sido a consolidação fiscal, que começámos a implementar desde 2009 e que implica uma correcta articulação entre as medidas de política fiscal e de política monetária, uma gestão mais parcimoniosa das despesas públicas e o investimento nas infra-estruturas que constituem a alavanca para o aumento da competitividade da produção não petrolífera e para o desenvolvimento do sector nacional privado.

Neste contexto, a inflação acumulada dos oito primeiros meses do ano em curso é de 5,38 por cento, uma diminuição quando comparada com os 5,42 por cento observados no mesmo período de 2012.

As taxas de juro mantiveram-se estáveis. Embora as taxas de juro activas permaneçam demasiado elevadas, convém assinalar que a moeda nacional se manteve estável e assim se espera que continue, com a plena aplicação do novo regime cambial para o sector petrolífero e dos novos procedimentos para a realização de operações cambiais de invisíveis correntes.

As Reservas Internacionais Líquidas do país, no mês de Outubro, situam-se em 33,4 mil milhões de dólares americanos, o que representa um incremento de 9,3 por cento em relação ao final do ano passado.

O crédito à economia cresceu 4,3 por cento, tendo o seu 'stock' atingido 2 mil e 779 milhões de Kwanzas.

De facto, o grande objectivo da política económica para a presente legislatura consiste na promoção da diversificação da nossa economia, por forma a tornar o nosso processo de desenvolvimento menos vulnerável e mais sustentável.

Por essa razão, concebemos os programas e projectos estruturantes prioritários, o quadro da despesa pública de desenvolvimento de médio prazo e o respectivo sistema de monitoria.

A nossa intenção é concluir até princípios de 2016 os principais projectos dos sectores da energia e águas e o programa de reabilitação das vias secundárias e terciárias e de construção das estruturas de plataforma logística e de apoio ao comércio rural, por forma a criar as condições para o incremento do investimento privado na produção de bens e serviços com vantagens competitivas e para o aumento do emprego.

SENHORES DEPUTADOS,  
CAROS COMPATRIOTAS,

O país conseguiu avanços consideráveis também na redução da pobreza. O Programa Municipal Integrado de Desenvolvimento Rural e Combate à Pobreza é o maior programa de inclusão social do país, implantado em todos os municípios desde 2012.

O Governo pretende alcançar agora percentagens de redução da pobreza abaixo dos 35 por cento, contra os 65,6 por cento de 2002. De entre outras acções, a implementação do subprograma 'Ajuda para o Trabalho' e o acesso a produtos básicos essenciais subvencionados pelo Estado vão beneficiar, numa primeira fase, 200 mil famílias em 80 municípios. Nas fases posteriores, esse número vai crescer significativamente.

Os grandes desafios para os próximos tempos serão a passagem do mercado informal para o formal e a resposta adequada a dar à procura no domínio da habitação social.

Quanto aos dados estatísticos, presentemente 52 por cento da população rural tem acesso a água potável, 48 por cento ao saneamento básico, que inclui a rede de esgoto e fossa séptica; 25 por cento a electrificação rural, através de fontes alternativas, como geradores e painéis solares; 61 por cento aos serviços municipalizados de saúde; 79 por cento das crianças têm acesso ao ensino primário e 48 por cento beneficiam de merenda escolar.

Nos próximos tempos, os nossos esforços serão direccionados para a melhoria da qualidade do ensino a todos os níveis, fundamentalmente no ensino primário e secundário.

Hoje temos 7,4 milhões de alunos matriculados em todos os níveis de ensino não universitário, dos quais 5,1 milhões no ensino primário e 2,3 milhões no ensino secundário.

O número de professores é de 278 mil, dos quais 153 mil no ensino primário e iniciação e 125 mil no secundário. Com vista a melhorar a qualidade do Ensino de Base, o Executivo vai empreender acções para melhorar a formação de professores.

No Ensino Superior ocorreu um rápido alargamento da oferta pública e privada em todo o território nacional. No segundo trimestre do corrente ano estavam matriculados 198 mil e 700 estudantes, o que ultrapassa em 8,8 por cento a meta fixada para este ano.

A grande prioridade a este nível terá de ser também uma clara melhoria da qualidade do ensino ministrado e que o mesmo responda às necessidades do país, conforme previsto no Plano Nacional de Formação de Quadros.

Verifica-se, com efeito, que o alargamento da oferta não tem privilegiado áreas cruciais para o desenvolvimento do país, designadamente nas engenharias e tecnologias, nas ciências da vida e nas ciências agrárias.

São áreas que exigem maior investimento por estudante, mas que são indispensáveis. O alargamento da oferta tem privilegiado, no entanto, as áreas de menor investimento por estudante e não se justificam por isso as propinas tão elevadas que o sector privado cobra neste momento.

Foi já elaborado um diagnóstico sobre a situação do Ensino Superior que prevê a breve prazo medidas e soluções para os problemas identificados.

Paralelamente, prossegue a implementação do Sistema Nacional e da Política de Ciência, Tecnologia e Inovação, bem como a criação da Rede Nacional de Instituições de Investigação Científica, Tecnológica, públicas e privadas, existindo 28 unidades de investigação e desenvolvimento, que abrangem mil e 200 investigadores e mil e oito técnicos auxiliares de investigação.

O Plano Nacional de Emprego e Formação Profissional, em preparação, é um outro instrumento estratégico de grande relevância para o futuro do país, em particular da nossa Juventude, para o qual queremos dedicar recursos adequados, garantindo assim prioridade à inserção dos jovens e dos quadros nacionais na vida económica e social.

SENHORES DEPUTADOS,  
CAROS COMPATRIOTAS,

No sector da Saúde, procedeu-se à elaboração do Plano Nacional de Desenvolvimento Sanitário e realizaram-se campanhas de vacinação em todo o país contra diversas enfermidades. A rede sanitária cresceu imenso e abrange praticamente todas as localidades.

Também aumentou significativamente o número e qualidade dos profissionais do sector, mas reconhecemos que isso ainda não é suficiente. São necessários mais esforços para atendermos à procura e, sobretudo, para contermos a propagação das grandes endemias que persistem no país e que provocam anualmente milhares de vítimas.

Reconhecemos também que em relação ao HIV/SIDA, apesar do tratamento anti-retroviral já ter alcançado mais de 42 mil e 600 pessoas, o que representa um crescimento de mais de 55 por cento desde 2010, importa alcançar todas as mulheres grávidas seropositivas e garantir através do corte vertical que as crianças não sejam infectadas ao nascer.

Devemos continuar as campanhas de educação para melhorar a qualidade do atendimento nos hospitais públicos.

SENHORES DEPUTADOS,  
CAROS COMPATRIOTAS,

No centro da política do Governo também se inscrevem as questões ambientais. Por essa razão destacamos a aprovação do Plano Nacional de Combate a Seca e Desertificação e as várias campanhas de educação, sensibilização e consciencialização ambiental da cidadania.

Os progressos rápidos que atingimos no domínio da Reconstrução Nacional e da normalização da vida das populações em todo o país, deve-se em grande medida também ao trabalho de desminagem.

Esse trabalho permitiu proceder à limpeza de engenhos explosivos numa área de 6,2 milhões de metros quadrados e a desminagem, só nos últimos meses, de 112 quilómetros de estrada e de 486 quilómetros de linha de transporte de energia eléctrica de alta tensão.

Merecem uma palavra de apreço e reconhecimento todas as pessoas que estão envolvidas nesta grande tarefa e que têm dado a sua contribuição, pondo em risco as suas próprias vidas.

SENHORES DEPUTADOS,  
CAROS COMPATRIOTAS,

No contexto africano, queremos afirmar-nos como um país do desporto.

As recentes vitórias alcançadas ao nível do basquetebol, feminino e masculino, e do andebol feminino, não foram conseguidas por mero acaso. São o fruto de um trabalho abnegado feito com sacrifício.

Nós temos potencial para ir mais longe. Vamos ajustar a nossa Estratégia de Desenvolvimento Nacional do Desporto à nova realidade, definindo melhor os objectivos, os programas específicos e as metas a atingir a médio prazo pelas diferentes federações, nas modalidades e disciplinas que tutelam, por forma a promover e fortalecer o desporto recreativo, escolar, amador e profissional e a estabelecer-se um sistema adequado de formação de agentes desportivos e professores de educação física e desportos ou de motricidade humana.

Por outro lado, a nossa política cultural vai ser igualmente reajustada e revitalizada na sua execução para maior valorização do livro e incentivos à leitura, para a realização de actividades culturais regulares nos municípios, províncias e a nível nacional, tanto no domínio do folclore e do artesanato como no das manifestações de cultura popular e erudita.

Precisamos nesta área de criar também com urgência os estabelecimentos de formação básica, média e superior para facilitar o acesso ao conhecimento científico e técnico dos cidadãos.

Devemos promover também a projecção regional e internacional das nossas figuras de destaque no domínio cultural e o registo e reconhecimento internacional dos bens culturais materiais e imateriais que simbolizam a nossa identidade.

SENHORES DEPUTADOS,  
CAROS COMPATRIOTAS,

Não estaríamos aqui e não estaríamos onde estamos hoje se não houvesse antes de nós e mesmo nos nossos dias cidadãos que, tendo consciência do seu dever patriótico, deram o melhor de si para a libertação do nosso país.

Peço que continuemos a prestar e devida atenção aos nossos antigos combatentes e veteranos de guerra, que são o exemplo vivo da nossa coragem, determinação e sentido do dever.

Devemos reconhecer o seu papel na edificação da nossa Pátria livre e independente e apelar a toda a sociedade para que nunca se esqueça dos sacrifícios por eles consentidos.

Hoje estão identificados a nível nacional 159 mil e 75 beneficiários do Regime de Protecção Especial do Estado, dos quais 44 por cento são antigos combatentes, 16 por cento deficientes de guerra, 32 por cento órfãos e 8 por cento viúvas de combatentes e ascendentes.

Dos diferentes processos de paz que ocorreram no país temos 288 mil 816 desmobilizados. Foram pagas as pensões que estavam em atraso e estão definidos vários programas de formação profissional e de reinserção social e produtiva, para o enquadramento dos que ainda não foram contemplados.

SENHORES DEPUTADOS,  
CAROS COMPATRIOTAS,

Afirmou um sábio que uma revolução vale algo quando se sabe defender. Para o nosso país manter a sua soberania e integridade territorial tem de ter capacidade suficiente para se defender.

Assim, está em curso a implementação de uma política de modernização que visa melhorar a qualidade e a capacidade técnica, operacional, logística e de infra-estruturas das Forças Armadas Angolanas, bem como a qualificação técnica e profissional dos seus recursos humanos e a melhoria das suas condições de vida.

Está igualmente em curso a revisão da legislação fundamental sobre Segurança e Ordem Interna, com o objectivo de se aprimorar e reforçar a segurança pública, a integridade e controlo das fronteiras nacionais e o combate à criminalidade.

Neste capítulo, não descuidamos a melhoria das condições dos reclusos, cujos direitos humanos devem ser respeitados, a fim de os recuperarmos como cidadãos úteis à sociedade.

A situação de segurança é assim, na generalidade, estável e normal.

SENHORES DEPUTADOS,  
CAROS COMPATRIOTAS,

Reconhecemos que nas actuais condições é inquestionável a importância da institucionalização do poder autárquico.

Neste sentido, o Executivo está a implementar várias iniciativas, com vista a contribuir para a definição das políticas públicas relativas à administração local e autárquica e a criar as condições para apoiar a sua implementação.

É evidente que uma grande parte da tarefa compete a esta Casa das Leis e o Executivo continuará a dar apenas a sua contribuição.

SENHORES DEPUTADOS,  
CAROS COMPATRIOTAS,

No plano internacional, a realidade dos factos tem demonstrado que o uso da força ou a ameaça de assim proceder se está a tornar numa perigosa cultura política que em nada tem contribuído para se acabar com a violência.

É necessário, portanto, que os Estados façam prova de contenção e capacidade de diálogo, tendo em vista a necessidade da manutenção da paz e da segurança internacionais.

Angola tem reafirmado na sua política externa o primado do respeito pela ordem constitucional e a resolução pacífica dos conflitos e diferendos, em especial no nosso continente, onde ainda prevalecem situações preocupantes no Mali, na República Centro Africana, no Sudão e Sudão do Sul, na Somália, em Madagáscar, na Guiné Bissau e na República Democrática do Congo.

A República de Angola vai continuar a integrar as equipas da União Africana e da SADC que observam e acompanham os processos eleitorais em África, em particular nos países da nossa sub-região, dando relevo à nova cultura do Estado Democrático de Direito e de legitimação do poder pela via eleitoral.

Angola pretende desempenhar um papel primordial no combate e prevenção de todos os fenómenos negativos e criminosos e aposta por isso no reforço da segurança marítima do Golfo da Guiné.

O nosso país continuará a ser um membro activo da União Africana, da SADC, da CEAC e da CPLP e apresentou a sua candidatura a Membro Não Permanente do Conselho de Segurança das Nações Unidas para o período 2015/2016.

No plano bilateral, Angola tem relações estáveis com quase todos os países do mundo. Com muitos deles tem uma cooperação económica crescente e com benefícios recíprocos.



O nosso país tornou-se um destino turístico e de investimento estrangeiro porque o seu prestígio e a confiança dos seus parceiros está a crescer.

Só com Portugal, lamentavelmente, as coisas não estão bem. Têm surgido incompreensões ao nível da cúpula e o clima político actual, reinante nessa relação, não aconselha a construção da parceria estratégica antes anunciada!

SENHORES DEPUTADOS,  
CAROS COMPATRIOTAS,

No horizonte desta legislatura e do Plano Nacional de Desenvolvimento 2013-2017 a ideia central do Governo é 'Estabilidade, Crescimento e Emprego'.

Sem estabilidade económica, política, social e institucional, não haverá crescimento económico sustentado e sem este não aumentará o emprego nem a riqueza e os rendimentos dos cidadãos e das famílias.

Na promoção e consolidação da paz, da reconciliação nacional e da democracia, que são os fundamentos da estabilidade política, é indispensável a participação de todos, independentemente das suas origens, ideias e convicções políticas e crenças religiosas. Só assim contribuiremos para o progresso e reforço das instituições e da democracia participativa.

SENHORES DEPUTADOS,  
CAROS COMPATRIOTAS,

No sentido de moralizar a nossa sociedade, fazendo prevalecer os princípios e os valores que integram a nossa cultura, o Executivo está a implementar as normas internacionais sobre o branqueamento de capitais e financiamento do terrorismo e dará passos no sentido da introdução no ordenamento jurídico angolano da Convenção das Nações Unidas contra a Corrupção e da criação do Instituto Nacional da Luta contra as Drogas, que poderão facilitar as medidas para prevenir e combater de forma mais eficaz e eficiente os efeitos destes fenómenos, de dimensão universal.

Neste processo de luta contra a corrupção, há uma confusão deliberada feita por organizações de países ocidentais para intimidar os africanos que pretendem constituir activos e ter acesso à riqueza, porque de um modo geral se cria a imagem de que o homem africano rico é corrupto ou suspeito de corrupção.

Não há razão para nos deixarmos intimidar.

A acumulação primitiva do capital nos países ocidentais ocorreu há centenas de anos e nessa altura as suas regras de jogo eram outras. A acumulação primitiva de capital que tem lugar hoje em África deve ser adequada à nossa realidade.

A nossa lei não discrimina ninguém. Qualquer cidadão nacional pode ter acesso à propriedade privada e desenvolver actividades económicas como empresário, sócio ou accionista e criar riqueza pessoal e património.

O cidadão estrangeiro pode criar empresas de direito angolano e integrar-se na economia nacional.

Um simples levantamento dos resultados das empresas americanas, inglesas e francesas no sector dos petróleos ou das empresas e bancos comerciais com interesses portugueses em Angola mostrará que eles levam de Angola todos os anos dezenas de biliões de dólares.

Por que é que eles podem ter empresas privadas dessa dimensão e os angolanos não? As campanhas de intimidação que referi antes são feitas persistentemente contra os africanos porque não querem ter concorrentes locais e querem continuar a levar cada vez mais riqueza para os seus países.

Nós precisamos de empresas, empresários e grupos económicos nacionais fortes e eficientes no sector público e privado e de elites capazes em todos os domínios, para sairmos progressivamente da situação de país subdesenvolvido.

Isto não tem nada a ver com corrupção, nem com o desvio de bens públicos para fins pessoais. Há que separar o trigo do joio.

As nossas leis que regulam essas matérias são claras e devem ser continuar a ser aplicadas com rigor.

SENHORES DEPUTADOS,  
CAROS COMPATRIOTAS,

Quero terminar reafirmando que o Executivo levará à prática as recomendações do Fórum Nacional da Juventude recentemente realizado.

É uma experiência de diálogo e concertação em que o Ministério da Família e da Promoção da Mulher se inspirou para auscultar a vontade das mulheres e reforçar a sua luta pela igualdade do género e contra a violência doméstica.

As mulheres e a juventude são duas componentes essenciais do nosso mosaico social.

Elas são o garante do futuro da Nação e o nosso capital decisivo.

É nossa responsabilidade criar as condições para que este capital cresça e frutifique, gerando uma Angola próspera, pacífica e democrática.

VIVA ANGOLA!

Muito obrigado pela vossa atenção!

(Fonte:

<[http://www.portalangop.co.ao/angola/pt\\_pt/noticias/politica/2013/9/42/Discurso-Presidente-Republica-sobre-Estada-Nacao,351e9b9d-e8b3-4167-8214-14bf33dd04b3.html](http://www.portalangop.co.ao/angola/pt_pt/noticias/politica/2013/9/42/Discurso-Presidente-Republica-sobre-Estada-Nacao,351e9b9d-e8b3-4167-8214-14bf33dd04b3.html)> consultado no dia 17 de Outubro de 2013)

## Apêndice #2

### **Discurso do líder da UNITA Esaias Samakuva sobre estado da Nação**

(proferido no dia 21 de Outubro na Sede da UNITA, em Luanda)

Angolanas e angolanos

Minhas senhoras e meus senhores:

Dentro de três semanas vamos celebrar 38 anos de independência, numa altura em que caminhamos céleres para o fim do décimo segundo ano consecutivo de paz militar.

Volvidos todos estes anos, vemo-nos hoje, no exercício do direito democrático de oposição, a apresentar a nossa réplica política ao discurso sobre o estado da Nação proferido pelo Senhor Presidente da República na Assembleia Nacional, no início da semana passada.

O estado da Nação que o Presidente da República descreveu, não é, certamente, o estado desta nossa Angola. É o estado em que se encontra uma outra Angola, uma Angola virtual, imaginada nos gabinetes, longe da realidade, que não dialoga com as pessoas e não conhece, por isso, o seu sofrimento.

Se por um lado, o senhor Presidente da República omitiu factos relevantes como os persistentes e tão badalados problemas do abastecimento de água e da habitação e apresentou uma imagem distorcida da dimensão da pobreza e da natureza da corrupção, por outro lado, o senhor Presidente da República confirmou que ele próprio é o principal factor da instabilidade política e social que Angola vive.

Nós vamos sustentar esta afirmação com alguns exemplos concretos da vida real dos angolanos em todo o país.

#### **SOBRE A PAZ E A DEMOCRACIA**

Concordamos com o senhor Presidente quando diz que a paz e a democracia são os fundamentos da estabilidade política.

Onze anos depois da conquista da paz militar, o Executivo utiliza novas armas para atacar os angolanos. São as armas da tirania, da exclusão social, da promoção de falsos valores, dos assassinatos selectivos e da alienação cultural. Elas são apontadas e disparadas todos os dias contra os angolanos, especialmente contra A JUVENTUDE e os mais vulneráveis.

O que vimos hoje nas aldeias do país são autênticos atentados à paz e à democracia: O Executivo segrega as pessoas na base da sua filiação político-partidária até na prestação de serviços públicos básicos. De um lado coloca os cidadãos filiados no MPLA, do outro os cidadãos filiados nos outros partidos, com destaque para os filiados na UNITA. Até na distribuição de sementes e de fertilizantes, esta segregação é praticada. Quem é do MPLA recebe sementes e adubos do Estado. Quem é da UNITA, é excluído.

Testemunhei isso eu próprio e, recentemente, ouvi atentamente as reclamações dos anciãos, das mulheres e dos jovens no Umpulo, no Rigoma e na província do Moxico.

Uma senhora, no Município dos Bundas, na província do Moxico, cujo nome omito propositadamente, perdeu o filho por causa do apartheid que se verifica na política de saúde praticada pelo Executivo: ali no Luvuei, na Província do Moxico, quem é do MPLA, tem direito a assistência médica no Hospital público. “Quem for da UNITA e for ao Hospital, vai morrer”; diz sem pestanejar, segundo os anciãos da comuna, o Administrador comunal, Senhor Manuel Tchimboma, que é o representante do Presidente José Eduardo dos Santos na Comuna.

A senhora levou o seu filho ao Hospital. O enfermeiro recusou-se a tratar a criança, só porque a mãe é da UNITA. Vão ao Samakuva para vos tratar. Eu cumpro as ordens superiores do senhor Administrador. Segundo os anciãos com quem conversei, mesmo perante inúmeros pedidos e diligências, durante vários dias, o enfermeiro foi peremptório em afirmar que cumpria ordens superiores, do Senhor Administrador.

Infelizmente, dias depois, a criança acabou por falecer.

Os doentes daquela Comuna, sejam da UNITA ou não, ganharam aversão aos Hospitais. Na fuga desesperada da morte nos Hospitais, muitos estão a morrer em casa ou em pequenas clínicas privadas, algumas sem condições, vítimas de patologias simples que entretanto, podiam ser tratadas nos hospitais. Dizem-nos que os hospitais se transformaram em comités de especialidade do partido, tornando-se perigosos para os que não fazem parte do partido dos que sustentam os comités de especialidade. O verdadeiro estado da Nação, é que as pessoas estão a fugir dos hospitais, porque muitos deles tornaram-se locais de mortes cuja justificação não tem sido compreendida.

Dizem-nos que as pessoas vão aos Hospitais com doenças simples, depois são obrigadas a ficar internadas e saem de lá mortas. Verdade ou não, são estas as preocupações que os cidadãos nos colocam com frequência. E isto sucede um pouco por todo o lado.

Há muitos outros relatos que ilustram o estado doentio da Nação. É verdade que estão a ser construídos novos postos de saúde. Mas são mal geridos e não têm medicamentos. Os doentes morrem nos corredores dos hospitais.

Este é o real estado da Nação no que toca à saúde. Se o Representante da República

não sabe, porque passa o tempo nos Gabinetes da Cidade Alta, então que fique sabendo agora e tome medidas, porque este é o real estado da Nação!

Prezados compatriotas:

A paz é diálogo; é respeito ao próximo, à sua liberdade e à igualdade básica que existe entre nós. A democracia é a garantia da autenticidade e do verdadeiro respeito por essa igualdade e liberdade.

Isto significa que quem proíbe a liberdade de imprensa, quem impede a comunicação social pública de veicular o pluralismo de expressão política e tratar por igual os Partidos Políticos, está a atentar contra a democracia. E quem atenta contra a democracia, atenta contra a estabilidade.

Significa também que quem, como representante da República, nem sequer se pronuncia sobre os desaparecimentos de cidadãos como Isaías Cassule e Kamulingue, sobre prisões arbitrárias nem sobre assassinatos de políticos, está a atentar contra a estabilidade política.

Quem utiliza o poder público para ordenar a segregação das pessoas segundo a sua cor partidária para nesta base prestar-lhes ou negar-lhes serviços públicos, atenta contra a estabilidade política.

Por outro lado, os Administradores Municipais, que são pagos para governar para o povo, para cuidar dos problemas do povo, foram transformados em agentes partidários. Estão mais envolvidos em realizar acções político-partidárias do que em administrar os assuntos públicos.

No mês passado, quando passamos pelo Ringoma, Umpulo e pela Chicala, na Província do Bié, vimos os Administradores locais ordenar que se montassem barreiras nas aldeias para impedir as pessoas de dialogar com o Presidente da UNITA. Era um dia de trabalho para o governante. Ao invés de estar a trabalhar, o Administrador resolveu ir fazer um Comício para dizer aos cidadãos que os angolanos da UNITA não têm direitos de cidadania. Não podiam exercer o direito de reunião no centro da cidade. “O lugar deles não é aqui, é lá, à saída...para irem às matas mais rapidamente.”, dizia o representante do Presidente da República!

Mas esta política de aprofundamento da exclusão não se limita à saúde nem às actividades políticas nas zonas rurais.

O Presidente disse que, cito, “queremos afirmar-nos como ‘País do Desporto’!

Ora, o detentor imbatível do Oitavo Título de Campeão Africano das Artes Marciais Mistas, é angolano. Venceu invicto, oito combates consecutivos. Reside na África do Sul e seu talento é reconhecido internacionalmente. Já estive em Luanda promovendo seminários para despertar nas camadas jovens angolanas o interesse pela modalidade.

Mas não encontrou da parte do Executivo nem da imprensa pública o devido apoio. E

porquê? Porque não é filho do MPLA. É filho da UNITA. Chama-se Demarte Pena e é filho de Arlindo Chenda Pena “Ben Ben”, que em vida foi o Vice-Chefe do Estado Maior das FAA, portanto, neto do Dr. Jonas Malheiro Savimbi.

Tanto na política de desporto, como na política do emprego, saúde e educação, o regime do Presidente Eduardo dos Santos decidiu aprofundar a exclusão ao invés da reconciliação. Decidiu atentar contra a paz e contra a unidade da Nação. Este é o real estado da Nação.

Ao afirmar no seu discurso que “a paz e a democracia são os fundamentos da estabilidade política” e, pela sua prática, atentar contra a paz e contra a democracia, o Senhor Presidente da República está a afirmar-se e a constituir-se, ele próprio, no principal factor de instabilidade política em Angola.

## SOBRE OS DIREITOS HUMANOS

No seu discurso, o Presidente da República não descreveu o estado da Nação no que diz respeito às violações dos direitos humanos pelos seus agentes, incluindo polícias, procuradores e juizes, envolvidos em «manipulações judiciais» contra os autores de denúncias, jornalistas que investigam casos de corrupção e activistas dos direitos humanos.

- Há indiscutíveis evidências de desaparecimento de dissidentes, detenções e prisões arbitrárias, desalojamentos forçados, expropriação ilegal de terras e outras violações sistémicas dos direitos humanos, praticadas pelo Executivo do Presidente José Eduardo dos Santos;
- Os Tribunais em geral deixaram de ser instrumentos do povo ao serviço da justiça tendo-se transformado em instrumentos da ditadura do poder político;
- Há violações sistémicas do direito à liberdade e ao pluralismo de informação. Ainda assim, Angola ‘tem a cara de pau’, como se diz na gíria, de pretender afirmar-se como guardião internacional dos direitos humanos e membro do Conselho de Segurança das Nações Unidas.

Ameaçando ela própria a segurança dos seus próprios cidadãos, todos os dias, sendo ela uma ameaça evidente para a paz e segurança dos povos de Angola e de África; como ousa garantir a paz e a segurança no mundo?

Não seria melhor garantir primeiro a Paz e a Segurança dos seus próprios cidadãos? Não seria melhor garantir primeiro o respeito pelos direitos e liberdades dos seus próprios cidadãos?

Defendemos a ética acima dos interesses políticos. E condenamos a prática de se pintar as ditaduras com o verniz da hipocrisia.

## ARMAS QUÍMICAS

Ainda no domínio dos Direitos Humanos, há uma questão importante sobre a qual gostaríamos que o Senhor Presidente da República se pronunciasse:

- Angola tem ou não tem no seu arsenal armas químicas de destruição em massa, capazes de causar um número elevado de mortos numa única utilização?

Chegou ao nosso conhecimento que o Presidente Eduardo dos Santos terá adquirido armas na forma de gases, medicamentos ou outros compostos químicos para utilizar contra os angolanos que eventualmente se manifestem contra o seu regime.

Parte do stock dessas armas teria vazado ou estaria a ser eventualmente testado em seres humanos, provocando os desmaios de crianças nas escolas e outras consequências graves que o Governo não revela.

Falei com os pais de algumas crianças afectadas e soube que alguns deles evacuaram as suas crianças para fazer testes no estrangeiro. Até hoje, seis meses depois, as crianças continuam a sentir os efeitos dos químicos nos seus corpos e os médicos não conseguem identificar a causa dos desmaios.

Se há uma ligação directa ou indirecta entre as armas químicas e os desmaios das crianças nas escolas, não sabemos. O que sabemos são três factos relacionados:

- O povo diz que a Polícia manda os sinistrados ficarem calados e não falar sobre o assunto.
- As armas que o Presidente terá adquirido para utilizar contra os manifestantes pacíficos estão proibidas pela Convenção das Nações Unidas Sobre a Produção, Desenvolvimento, Armazenamento e Uso de Armas Químicas.
- 189 países já ractificaram ou assinaram essa Convenção, mas Angola, apesar de fortes insistências, não quer assinar a Convenção das Nações Unidas Que Proíbe o armazenamento e uso de Armas Químicas. Angola não quer comprometer-se a não utilizar tais armas.

Porquê?

Se Angola afirma-se defensora dos direitos humanos e quer contribuir para a paz e segurança do mundo, porque é que não assina a Convenção que proíbe o uso de armas químicas?

Eu convido aqui e agora o Senhor Presidente da República a informar os angolanos se Angola tem ou não tem armas de destruição massiva.

Tendo ou não, não faz sentido que Angola esteja no grupo dos poucos países déspotas, como a Síria e a Coreia do Norte, que não assinaram a Convenção. Por isso, instamos o Representante da República, no interesse da paz e da segurança internacionais, a assinar a Convenção das Nações Unidas Sobre as Armas Químicas.



## SOBRE A ECONOMIA

O Senhor Presidente falou da estiagem, das taxas de juro, dos milhões de alunos matriculados. Citou muitos números mas não disse o essencial.

E o essencial, tal como afirmam os economistas e também o Relatório do Banco Mundial sobre a Competitividade em África, é que a estrutura económica de Angola continua muito desequilibrada: agricultura, pecuária, pescas e florestas com 10% do PIB, a indústria transformadora com 6%, a indústria mineral (petróleo, diamantes e outros) com 54% e os serviços com 30%.

O essencial é que, desde 2002, já foram investidos mais de 50 mil milhões de dólares na construção/reabilitação/modernização das infraestruturas. Mas isso não evitou que Angola ocupasse a última posição neste item. É uma séria deficiência, que constrange o funcionamento mais eficiente da actividade económica em qualquer país, tornando mais elevados os custos dos bens e serviços.

Das duas uma: ou as prioridades foram mal definidas, ou muito desse dinheiro foi desviado para “acumulação primitiva de capital” da elite política, como admitiu o Presidente no seu discurso.

O essencial é que no mesmo período terão sido gastos apenas cerca de 6 mil milhões de dólares na criação do capital humano (educação, saúde, pesquisa, inovação), ou seja menos de 12% do que foi investido nas infra-estruturas.

Aqui está um dos grandes desequilíbrios de que padece a nossa economia. Olhando para os pilares «Saúde e educação primária» e «Educação superior e formação profissional», a melhor posição que se consegue é a 120.<sup>a</sup>, no atributo da taxa de escolarização primária (em quantidade e não em qualidade).

Quando nas escolas os professores apresentam-se bêbados nas aulas, os directores fazem vista grossa à “gasosa” para caucionar a fraude e nas universidades se fabricam licenciados em série incapazes de exhibir pensamento crítico e escrever fluentemente, e o representante da República se orgulha em apresentar dados sobre a quantidade de matriculados, temos de admitir que o nosso sistema de ensino FALIU E NÃO SERVE AS NECESSIDADES DA ECONOMIA!

Sem investimentos sérios e massivos na criação de capital humano, não haverá crescimento sustentável e Angola não será competitiva, porque não haverá industrialização.

Se não invertermos a política actual para permitir que o petróleo financie a criação de capital humano, a auto-suficiência alimentar e a industrialização de Angola, não haverá diversificação da economia.

## SOBRE A CONTA GERAL DO ESTADO

O que o Presidente submeteu ao Parlamento, pela primeira vez em 34 anos, não é ainda a Conta Geral do Estado que a Lei manda apresentar.

O Presidente não apresentou os relatórios de execução necessários à justificação de mais de 70 por cento do orçamento gasto. Nem o relatório dos seus próprios gastos.

Não identificou no seu Relatório os reais titulares dos chamados investimentos de Angola, feitos com fundos públicos, e que se encontram espalhados por Portugal, Estados Unidos, Rússia, China e inúmeros Paraísos fiscais.

O Presidente não forneceu elementos para a entidade fiscalizadora aferir da transparência, competitividade e probidade das transacções comerciais do Estado.

Além disso, não submeteu as contas a apreciação prévia do Tribunal de Contas, como manda a lei.

Deste modo, como já alguém referiu, ‘o Presidente José Eduardo dos Santos cumpriu mais um ciclo de ilusionismo político e gestão enganosa’.

## SOBRE A CORRUPÇÃO

Prezados compatriotas:

A postura adoptada pelo Presidente da República em relação à corrupção transmitiu aos angolanos o real estado da nação:

A ideia com que os angolanos ficaram é que o véu que cobria o rosto da corrupção em Angola foi levantado e as pessoas agora já não têm dúvida nenhuma sobre quem é o mentor e o defensor da corrupção em Angola. Seja na forma de clientelismo, nepotismo ou peculato!

Quando alguém, nas vestes de Presidente da República, utiliza o poder público para nomear seu filho o principal gestor de um Fundo Soberano, sem qualquer fundamento, isto é corrupção!

Quando alguém, nas vestes de Presidente da República, utiliza o poder público para entregar património público à sua filha para esta investir em negócios privados, isto é corrupção!

Quando alguém, nas vestes de Presidente da República, utiliza o poder público para interferir nas investigações judiciais de indivíduos suspeitos, ou para ameaçar e chantajar governos estrangeiros, só para proteger interesses privados, isto é corrupção!

Aproveitamos esta ocasião para saudar as propostas que circulam nas instâncias da União Europeia que visam responsabilizar os indivíduos de qualquer nacionalidade, presentes no seu território, que sejam responsáveis por actos de corrupção ou peculato

de fundos públicos, independentemente do local em que o crime tenha ocorrido, desde que o produto dessas actividades criminais seja detectado, ou tenha sido branqueado, no Estado-Membro em questão, ou essa pessoa mantenha uma «ligação estreita» com esse país.

Prezados compatriotas:

Os angolanos não estão distraídos. Os angolanos sabem que é bom que o país tenha grupos económicos fortes e competitivos. Os Angolanos querem a afirmação de Angola no mundo e a sua competitividade. Mas com dinheiro limpo. Dinheiro legítimo.

Os angolanos querem que haja transparência e verdade. Os angolanos exigem que se separe o trigo do joio, como disse o Presidente. Mas o que significa separar o trigo do joio?

Significa separar o dinheiro público dos dinheiros privados. Significa não desviar fundos públicos, do Estado, para entregar aos filhos, amigos ou a correligionários, para enriquecimento ilícito, chamando-os ‘investimentos angolanos’ ou ‘capital privado’!

Este é o trigo que deve ser separado do joio, Senhor Presidente! O que é de todos nós, ou seja, do Estado, de um lado! O que é privado, legítimamente privado, do outro lado!

Todas as crianças do secundário sabem que criar empresas nacionais fortes e competitivas, não constitui corrupção. Mas elas sabem também que não é por isso que Angola é considerada pelos Bancos, governos e organizações internacionais como um dos países mais corruptos do mundo.

Elas também sabem que «um estado de corrupção política desenfreada é conhecido como uma cleptocracia, o que literalmente significa «governado por ladrões». Isto se encontra em qualquer Dicionário.

Enquanto Sua Excelência não vier a público afirmar como foi possível a certos indivíduos ligados ao poder político fazer a acumulação primitiva de capital de dia para noite, dificilmente os angolanos e o mundo o lembrarão como «um patriota».

Não se faz acumulação legítima de capital nem se criam grupos empresariais fortes através do peculato, do nepotismo ou do clientelismo. Estes não são valores. São crimes!

Vejam apenas um exemplo:

Recentemente a imprensa noticiou que o empresário António Mosquito assumiu o controle de 66,7% da Soares da Costa Construções, tendo pago cerca de 70 milhões de Euros. Mas a questão que a Sociedade levanta é: este negócio é mesmo dele?

Metade da facturação da empresa portuguesa Soares da Costa vem de contratos em Angola adjudicados pelo Estado angolano quase sem concurso.

E quem é que adjudica ou manda adjudicar esses contratos?

Se alguém compulsar os registos dessa transacção pública, irá verificar que o comprador não é uma pessoa singular, mas sim uma empresa. A investigação poderá provar ainda que a empresa utilizada no negócio, foi comprada antes por pessoas próximas ao Presidente Eduardo dos Santos para servir de testa de ferro na compra das acções da Soares da Costa.

Aliás, esta tem sido a prática habitual da oligarquia chefiada pelo Presidente Eduardo dos Santos. Usam vários testas de ferro, para esconder o facto de que os donos reais destes negócios são os membros de umas poucas famílias que, sob o comando do Presidente, não separam o trigo do joio, ou seja, desviam o património da Nação para pertencer ao património pessoal dos integrantes da oligarquia.

Se a origem do dinheiro fosse legítima, porque colocar à frente o bom nome de um cidadão, quando tudo parece indicar que quem comprou de facto a Soares da Costa foi o grupo chefiado por José Eduardo dos Santos, o Presidente da Republica de Angola?

Isto é corrupção, senhor Presidente!

Não há aqui nenhum preconceito dos europeus em relação aos africanos, Senhor Presidente!

Ensina Calil Simão que a corrupção política corresponde: “ao uso do poder público para proveito, promoção ou prestígio particular, ou em benefício de um grupo ou classe, de forma que constitua violação da lei ou de padrões de elevada conduta moral”.

Na Europa e na América, por exemplo, os cidadãos sabem quanto é que as grandes companhias de petróleo, gás e minerais, pagam aos seus governos. Em Angola, o Governo diz que isto é segredo e impede as companhias de divulgar esses dados. Na Europa e na América, por exemplo, combate-se a corrupção. Em Angola, a corrupção política não é combatida. É defendida pelo Chefe de Estado. Os europeus mencionam a corrupção dos políticos africanos, não porque os invejam, mas porque os políticos africanos escolhem a Europa e a América para guardarem e investirem os activos da corrupção. Compram empresas e imóveis europeus, utilizando os Bancos europeus, os advogados europeus, os *lobbies* europeus ou os sistemas de segredo americanos. Este é o verdadeiro estado da Nação.

## **SOBRE A CRISE DE VALORES E PRINCÍPIOS**

Falar do estado da Nação é, acima de tudo, avaliar o estado de espírito das pessoas,

seus princípios e valores, pois a Nação é uma entidade de direito natural e histórico, anterior ao Estado.

Ela funda-se em valores culturais, numa história comum, em atitudes e estilos de vida, em maneiras de estar na natureza e no mundo, em instituições comuns, numa ideia de futuro a cumprir que transcende no tempo e no espaço os números enganosos da estatística e os limites do seu território original.

Não se pode falar do estado da Nação angolana ainda em construção sem se referir à grave crise de valores que ameaça tanto a sua digna inserção no mundo global como a sua integridade e o seu futuro.

O poder a todo o custo, a riqueza a qualquer preço, o prazer a todo o momento, são falsos valores que enfermam a nossa Nação!

A ostentação e o lucro fácil substituíram a integridade nos negócios e a virtude do trabalho honesto. A mentira, a traição e a fraude substituíram a honradez, a confiança e a seriedade nas relações sociais.

A solidariedade está asfixiada. A virtude do amor ao próximo foi substituída pela insensibilidade e pela endemia do amor ao dinheiro.

O Senhor Presidente só se referiu à estiagem para justificar números. Mostrou-se insensível ao sofrimento humano que ela encerra.

Ao promover o medo, a intimidação, o enriquecimento ilícito, a violência moral, a corrupção e a traição como valores supremos, o regime do Presidente José Eduardo dos Santos agride os fundamentos morais e culturais da Nação angolana com o objectivo de desintegrá-la na sua génese e, assim, subjugar-lá aos seus interesses e ambições pessoais.

Nesta oportunidade em que nos encontramos, nas vésperas do 38º aniversário da nossa independência, a UNITA declara solenemente que rejeita estes falsos valores e apela a todo o povo, em particular aos Deputados, Juizes, académicos, jornalistas, autoridades tradicionais, comerciantes, líderes religiosos e outros dignitários, para fazer o mesmo. Rejeitemos todos estes falsos valores.

A UNITA reafirma por meu intermédio, a sua determinação de conduzir a Nação angolana para uma mudança pacífica, mas profunda.

Uma mudança construída sobre valores morais, sem nenhum sentimento de vingança. Mudança que incluirá todos os nossos adversários, baseada na reconciliação, na solidariedade, na justiça e na defesa intransigente da dignidade humana.

## **SOBRE OS ANTIGOS COMBATENTES**

O senhor Presidente também está enganado quanto aos antigos combatentes. Afirmou que mais de 159.000 antigos combatentes e veteranos de guerra beneficiam do regime

especial de protecção do Estado. Isto não corresponde à verdade, porque uma boa parte dos beneficiários actuais não são antigos combatentes nem veteranos de guerra.

São pessoas que foram colocadas nas listas por favoritismo ou corrupção. Quantas vezes as listas dos beneficiários foram refeitas! Muitos dos verdadeiros antigos combatentes estão a passar mal. Fomos encontrar centenas deles no Cazombo, no Lumbala Nguimbo, na Mavinga, no Cuimba, no N'zeto, no Tomboco, em Maquela do Zombo, no Uíge e noutros lugares, incluindo Luanda.

Quer sejam combatentes das ex-FAPLA, das ex-FALA ou do ELNA, Angola ainda não fez o suficiente para honrar o sacrifício consentido por todos os seus filhos.

### SOBRE O ESTADO DA JUSTIÇA

O Presidente não mencionou o estado calamitoso em que se encontra a justiça angolana.

O Ministério Público demitiu-se das suas funções. Os juízes proferem sentenças por encomenda. Os Tribunais Superiores sonégam a justiça, quer por sucumbirem ao medo da ditadura, quer por não decidirem em prazo razoável e mediante processo equitativo, tal como se observa nos dois Recursos que foram submetidos ao Tribunal Supremo e ao Tribunal Constitucional, envolvendo actos praticados pelo Presidente da República, que estão proibidos pela Constituição.

### SOBRE AS RELAÇÕES ANGOLA/PORTUGAL

Não há crise alguma nas relações entre Angola e Portugal. Há sim uma crise de valores em Angola, uma crise na justiça e nas instituições políticas angolanas que se repercute lá onde os angolanos pretendem branquear o capital extorquido do erário público.

Esta crise de valores, como citou um político e académico de renome, faz alguns angolanos pensarem que, cito, “o mundo deve girar à volta do seu umbigo”, só porque exibem maços de dólares extraídos do erário público. Faz-lhes pensar que a honra e a dignidade têm preço e que a justiça deve vergar-se aos interesses privados de uma oligarquia, que os considera prosmícuamente de ‘interesse público’.

A UNITA considera ser no interesse superior de Portugal e de Angola que os processos judiciais envolvendo actos privados, não soberanos, de governantes angolanos, não sejam arquivados. As investigações devem continuar para que se apurem os factos e se realize a justiça.

Acreditamos ser também no interesse do próprio senhor Presidente da República de Angola e demais entidades visadas, que as investigações cheguem ao fim, porque só assim, o bom nome das entidades angolanas visadas, ficará limpo. Estamos interessados em ver vindicados o bom nome do nosso Presidente, do Vice-

Presidente e seus Ministros, quer na justiça angolana – onde também decorrem processos de corrupção - quer na justiça portuguesa.

A UNITA considera que as relações entre Portugal e Angola são perenes e não se deterioram com um discurso, com as declarações de um Ministro, nem com a postura de um Governo ou mesmo de um Presidente que surja deste ou daquele lado da costa atlântica.

O passado, o presente e o futuro de Angola e de Portugal continuarão ligados por muitos séculos. Aproxima-se rapidamente o dia em que Angola será uma democracia madura. Também se aproxima o dia em que Portugal terá em Angola os interlocutores certos para a construção de uma parceria certa. Quando as duas coisas acontecerem, os dois Estados terão as parcerias que os seus povos merecem. Como alguém afirmou recentemente, cito, “bem ou mal, Portugal, pobre, falido e com muitos problemas, continua na lista da honradez e da seriedade, muitos lugares acima do corrupto regime de Luanda (33º no ranking da Transparency International, contra 157º de Angola)”.

Se Portugal tiver a coragem de se apegar sempre aos grandes princípios, terá a moral suficiente para lidar com qualquer ditadura que tentar minar a perenidade das suas relações com Angola.

A UNITA encoraja o povo português, em particular os empresários, os jovens empreendedores, os reformados e também a classe política a pautar a sua conduta para com Angola com base nos princípios da legalidade, do estado de direito, da transparência, da separação de poderes e da probidade pública.

Prezados compatriotas:

A Nação angolana está gravemente doente e todos queremos mudar esta situação. O regime do Presidente Eduardo dos Santos, persiste em não mudar.

Muda a constituição, mudam os nomes da oligarquia partidária, mas nem o Presidente concebido como monarca absoluto muda, nem tampouco a deliberada e intencional confusão entre o património da nação e o património privado dos integrantes da oligarquia.

É nossa convicção que o sucesso de Angola como nação, depende da nossa coragem e patriotismo para repudiarmos A CULTURA DOS FALSOS VALORES, erradicarmos juntos o ESTIGMA DA EXCLUSÃO, e reencontrarmo-nos, como irmãos, na construção de uma autêntica democracia, de uma sociedade aberta e pluralista, que promova o desenvolvimento, a justiça social e a solidariedade nacional.

Desta tribuna, nas vésperas do 38º aniversário da nossa independência, a UNITA reafirma, por meu intermédio, para todo o povo angolano, o seu compromisso irreversível e incondicional com a reconciliação nacional.

Paz, reconciliação nacional e democracia, são objectivos nacionais permanentes, com os quais estamos comprometidos.

Para alcançarmos estes grandes objectivos nacionais, é imperativo que, como Nação, concordemos todos em dois aspectos:

Primeiro: o estado da Nação apresentado pelo Senhor Presidente da República, está distorcido, porque não reflecte a realidade.

Segundo: precisamos de identificar as causas reais do estado actual da Nação e encontrar uma saída para que Angola resgate os seus valores e sobreviva ao regime de quem a quer subjugar, o seu actual Presidente!

### SÍNTESE DO ESTADO DA NAÇÃO

A Nação angolana está mutilada e gravemente doente, porque os seus fundamentos foram atacados por quem os devia proteger. A paz foi revogada, a liberdade foi sufocada, os valores foram pisoteados, a democracia foi deformada e a exclusão está sendo aprofundada.

O petróleo não está a financiar a diversificação da economia nem a constituição dum estruturante capital humano nacional. O regime transformou Angola num país povoado por uma população pobre que é subjugada por uma das elites mais ricas e insensíveis do mundo.

Os angolanos querem mudança, mas o regime continua fixado no passado, esticando a crise social e institucional ao limite da ruptura, na sua tentativa de subjugar Angola e comandar o futuro. A intensidade do conflito entre estes dois polos – o do regime e o de Angola -, cresceu de tal forma que um terá de sobreviver ao outro.

Esta é, do nosso ponto de vista, a síntese do estado real da Nação!

Muito obrigado.

(Fonte: <http://www.unitaangola.org/PT/affiartinouv4.awp?pArticle=10345>  
consultado no dia 21 de Novembro de 2013)



## Debate no Facebook

## Debate no facebook

Criar um espaço de diálogo entre os demais interessados. O debate não teve muita adesão, por talvez ser um debate que exigia um mínimo conhecimento do assunto. E vamos retomar a discussão como foi feita:

### **Debate/opinião #1: Sr. Katema Kanhangha Tavares Aigisthos**

“Estado-Nação Angolano. Entendo que Angola é um conjunto de Nações; uma vez que o país é composto de várias etnias e cada uma com a sua visão de como viver e não só... Talvez a língua do colonizador nos una em certos pontos; mas temos que admitir que somos complexos... Falo isso por experiência própria... Andei um pouco por Angola e notei essa diversidade cultural não só de Angola, mas de toda África... Temos as religiões tradicionais de cada povo ou tribo... Temos por outro lado o Cristianismo que congrega uma boa parte do povo, ou seja, o cristianismo é a religião com mais crentes e com muita influência na nossa sociedade, África e o mundo... Se os cristãos vivessem a autenticidade dos Evangelhos, realmente a nossa sociedade seria melhor... Nota-se que boa parte dos governantes são ou têm raízes cristãs... O Evangelho fala do amor, do perdão, da inclusão, da justiça... Se vivêssemos a autenticidade do Evangelho não teríamos sentimentos tribalistas, de superioridade em relação a y ou x grupo étnico... Os cristãos: católicos, protestantes, kimbanguistas... poderiam reforçar o projecto do Estado-nação em Angola, se vivessem a autenticidade do que se prega e se fala... Eu sou Cristão Católico e sinto-me inquieto com a corrupção, com a injustiça... Nos nossos locais de trabalho, podemos fazer uma coisa para reforçarmos a união, a reconciliação e a paz, neste vasto mosaico cultural que é o nosso país e o nosso continente...

### **Opinião #2: Sra. Ana Lukoki<sup>977</sup>:**

1) “No caso preciso de Angola, não existe uma Nação angolana, mas sim existem nações angolanas, assim como culturas angolanas. Uma cultura angolana não existe. Pois, cada etnia representa uma nação e tem a sua cultura própria. Uma identidade cultural angolana ainda não existe, temos identidades culturais de Angola” (Makuta Nkondo).

---

<sup>977</sup> Tem formação superior em História social. Vive na Inglaterra.

A quem diz que devíamos eliminar as nossas tradições, as nossas culturas; para podermos evoluir... Para termos apenas uma língua e assim acabar com as rivalidades linguísticas e tribais. Acho eu um absurdo quem pensa dessa maneira... As lutas e as injustiças existirão sempre... Do ponto de vista cristão, o orgulho, a ganância, a vingança, a soberba e não só; são as raízes de muitos males que afligem não só a nossa sociedade, mas também às chamadas sociedades evoluídas... O que nos desune são realmente certas ideologias políticas; e como sabemos os partidos políticos de Angola têm isso em suas raízes... Divididos entre grupos regionais... Creio eu que o homem deixasse o seu egocentrismo e voltasse para o Divino, o Transcendente, muita coisa mudaria... Temos de saber respeitar as diferenças e não impor certas ideologias aos outros... Falar de cultura angolana, acho estranho; porque não engloba a cultura de todas as tribos... Quando se fala de cultura angolana, cola-se mais em tona a cidade de Luanda, Lubango, Benguela e não só... Cadê as outras tribos... As tribos que estão no poder procuram de certa forma impor às outras tribos... Dessa forma gerará sempre disputas e guerras...

2) Partindo da KULTURNATION, o que Angola precisa fazer, partindo dos seus suportes culturais? As nossas tradições culturais são ricas, pena que devido ao colonialismo muita se perdeu... Mas ainda podemos aproveitar muita coisa boa... Os órgãos de comunicação social têm grande papel nisso... Infelizmente hoje quem não está fora do chamado Swegger, é tido como fora de época... Fico feliz quando vejo, em alguns países onde de facto valorizam a sua cultura...

### **Opinião #3: Sr. Joaquim Marques Júnior:**

1 - Céptico, céptico em relação à religião. No trajecto do ser humana (consulte-se a História das Religiões) temos exemplos por demais evidentes, que a intenção teológica, é causa primeira de divisão: discriminação, ligações com o material até à saciedade, existindo vários deuses; o meu Deus é mais "verdadeiro" do que o do vizinho. Posso reconhecer que no plano puramente teórico apontem, a bondade, a justiça etc., mas no plano prático é uma "derrapagem vertiginosa". Além de que, é por demais evidente que é nas camadas mais pobres que a religião encontra campo para se promover e implementar. Por exemplo o Bairro Ngunza, Município do Sumbe, Província do Kwanza tem 8.000 habitantes vive essencialmente da pesca, a agricultura é quase nula (por força dum sistema de irrigação que não existe) a habitação dos moradores do bairro são de baixa qualidade, mas os edifícios das várias igrejas que ali estão edificadas (cerca de 12) suplantam de longe os da população. Esta assimetria arquitectónica nega as intenções de justiça e reforça a intenção de transmitir a ideia de que a minha igreja é melhor que a outra, por ser maior e mais rica. Nesta base considero que nos momentos actuais em que vivemos, a religião não reforça o Estado/Nação em Angola. O único reforço que vejo é só "encher os bolsos" dos seus líderes. Convém não esquecer que toda a regra tem excepção.

2- Mosaico Etnolinguístico. Partindo do princípio de que a Nação Angolana nos seus limites geográficos ficou estabelecida através de vários acordos (feitos sempre por

agentes externos) até à data da Independência, e até à data não foi feito um referendo junto das populações que compõem o Mosaico Etnolinguístico indagando, se querem pertencer à Nação Angolana ou se desejam constituir um Estado/Nação independente, ficando omitido ou em aberto o aspecto da livre escolha. Por outro lado é ponto assente e indesmentível que a raiz comum é Bantu e que na sua evolução política não partiu do conceito Estado tal como o entendemos hoje.

A diversidade do Mosaico Etnolinguístico, e se for respeitado o princípio da Alteridade, contribui/contribuirá para um Estado mais capaz na procura de soluções. A interacção é sempre mais profícua, a troca e intercâmbio cultural produz mais conhecimento sólido, aporta índices mais elevados em todos os campos sejam, políticos, sociais, técnicos etc. O esforço dos vários grupos solidifica e enriquece a Nação, já que aceitamos todos fazer parte do projecto Angola/Nação com os seus limites geográficos e divisões administrativas.

Exclusivismo Político. Se entendermos como “o que é o único” ou que está reservado só para alguns poucos, direi que ele origina sociedades civis frágeis e economias incipientes. O sistema fascista é um exemplo do exclusivismo político e acho que fica tudo dito. “Panela de pressão sem válvula acaba por explodir”.

#### **Debate/opinião#4: Para João Carlos Carrança,**

“Hoje tenho tempo pelo que vou tentar ser muito sucinto na minha exposição sobre este tema: pano para mangas. Todas as fronteiras, de todos os países são artificiais. Falar de nação é falar de bocados nunca de um todo. As povoações raianas assim me têm demonstrado em todos os continentes que já visitei. Particularmente Angola, tem nações dentro e que se estendem para fora. País para mim não significa nação mas cordialidade e identificação de povos, de pessoas, de 'familiar' com um princípio geral, que muitas vezes pode ser apenas ideia e não material. Cultura angolana é vasta, não se pode dizer esta é e aquela não é, pelo que atrás mencionei. Religião não unifica porque é subjectiva e cada qual tem a sua, línguas nacionais e com denominador comum num português próprio, acredito. Angola para ser já um País precisa de fazer a sua História, verídica, mesmo que assente em alicerces não politicamente correctos.

**Opinião #5: Sr. Ngôla Nvûnji:** Sister Ana, pode até ser que a intenção era usar a língua portuguesa como ferramenta de União entre os angolanos, mas os kotas<sup>978</sup> falharam ao pensar que união se alcança com imposição e se faz excluindo do mesmo processo, “other important players”<sup>979</sup>. Com isso, o que lograram foi uma integração forçosa onde os interesses do M<sup>980</sup>, se sobrepujam aos dos demais povos que iriam fazer parte desta nova nação. Tudo que se faz contra vontade de um povo ou neste

<sup>978</sup> Kota, em kimbûndu, significa “mais velhos”.

<sup>979</sup> Outros jogadores importantes. Quer dizer, “outros integrantes importantes”

<sup>980</sup> Entenda por “M”, MPLA. Termo corrente na linguagem popular.

contexto "povos" tem sempre as suas consequências. Quanto a questão se podemos ou ser, ou não uma nação, creio que podemos, mas para isso é necessário que a verdade venham a tona. É imperativo que saibamos quem de facto nos dirige, são mesmo angolanos? ou intrusos? há vontade política de que Angola seja uma nação? Será que existe uma mão invisível que prefer ver e manter o povo dividido para que certos grupos possam se beneficiar com isso? enquanto não tivermos resposta a estas e outras questões já mais seremos uma nação.

**Opinião #6: Kambându Kanjika:** Professor Batsíkama, todos nós sabemos da verdade e a mentira ... excepto aqueles que se têm aproveitado da situação. Tudo tem seu tempo. "Uma só nação um só povo". Será? Vai a Benguela ver a maioria dos trabalhadores bancários: só mulatos. Porque, nos bancos, não escrevem que "só queremos dinheiro de mulatos nesses bancos"? Na hora de depositar dinheiro, o dinheiro do preto é doce, mais para dar emprego o preto é escuro. Graças à essa pele escura Angola é rica. Um dia haverá justiça, principalmente contra o preto malvado traidor e cinico racista contra a própria sua gente.

**Opinião #7: Ana Lukoki:** RAINHA GINGA (MATAMBA): Abreu Kussuya, para a frente com esses estudos e a DESCONSTRUÇÃO DE TODOS OS MITOS! Um desses mitos, que já foi aqui "destapado" pelo Angolano Indignado, é o que reza que os mestiços, em bloco, sempre tiveram um melhor nível de educação/qualificações do que os negros e por essa razão as discriminações a que agora assistimos... Sem pretender negar que eles eram obviamente e de várias formas privilegiados pelos portugueses em detrimento dos negros, o facto é que qualquer pessoa bem informada sobre a evolução da sociedade angolana pré-independência (particularmente nas duas décadas entre meados dos anos 50 e meados dos anos 70 e, em grande medida, devido às pressões internacionais contra o estado colonial português) poderá demonstrar que os mestiços só consolidaram a sua posição de "classe" a parte, tal como a conhecemos hoje, durante as 3 décadas do pós-independência. E isto, para além das razões políticas relacionadas com a génese e idiosincrasia do MPLA, que já foram aqui exploradas por outros participantes, aconteceu por outras duas razões principais: 1 – O "homem novo que veio da mata", do exílio, das prisões, ou dos campos de concentração e que tomou as rédeas do poder de estado em 75, na sua maioria pouco ou nada sabia sobre a realidade da sociedade angolana e em particular das zonas urbanas (e os que dentre eles sabiam alguma coisa simplesmente acomodaram-se ao novo status quo) e, imbuído de uma ideologia importada, baseada em estereótipos que confundiam raça com classe, ipso facto assumiu que em Angola todo o mulato/mulata tinha um nível educacional e/ou económico superior a qualquer negro/negra, daí certos comportamentos aqui mencionados pelo Kidi, comportamentos esses que foram continua e oportunisticamente explorados pelos beneficiários/as e agora pelas petrolíferas e os bancos citados no artigo; 2 – O 27 de Maio de 1977 e as suas devastadoras consequências para a sociedade angolana que também já aqui foram citados por vários participantes e... o resto é história! Quem não tenha vivido aquela realidade

basta fazer algumas contas por alto: em meados dos anos 40, os mestiços eram estimados em menos de 1% e em 2004 em cerca de 2% da população total de Angola (Fonte: CIA World Factbook e UNDP Human Development Report). Ora, poderá alguém demonstrar convincentemente que no período colonial todo o funcionalismo público e quadro técnico especializado (inspectores comerciais, contabilistas, enfermeiros, parteiras, técnicos de laboratório, professores primários e rurais, etc.) que mantinha a máquina administrativa, os serviços públicos e actividades económicas privadas num país tão grande como Angola era exclusivamente constituído por esses menos de 2% da população e pelos poucos portugueses que restavam das actividades a que maioritariamente se dedicavam (administradores, proprietários, fazendeiros, comerciantes ou soldados)? Poderá alguém argumentar com propriedade que, particularmente nos anos 60/70, nos liceus, institutos tecnológicos, escolas industriais e comerciais e escolas secundárias havia mais mestiços que negros? E quem se lembra dos “quadros de honra” dessa altura poderá dizer com verdade que deles só constavam brancos ou mestiços? Quem não sabe de negros formados em várias especialidades – médicos e médicas, advogados e advogadas, professores e professoras de vários níveis e mesmo bancários – em posições de destaque antes da independência? Quem não sabe de avós negras que sabiam ler e escrever e mães negras que em alguns casos, sendo já funcionárias públicas, foram estudar à noite, algumas tendo atingido o quinto ano dos liceus?! Portanto, meus senhores, deixem-se de insultos pateticamente ignorantes a todo um povo que apesar de todas as vicissitudes e opressão a que foi submetido ao longo de séculos, soube sem quaisquer complexos condignamente superar-se com enormes sacrifícios e, com amor e abnegação, construiu um país que agora pertence a todos menos a si próprio! Talvez depois dos seus estudos o Kussuya possa vir a dar o seu valioso contributo na compilação e publicação da Verdadeira História de Angola que o governo abertamente afirma “Desconseguir”... Apenas uma ressalva em relação à nossa Rainha Ginga: quaisquer que sejam as “fraquezas” que lhe possam ser apontadas (e que antes de serem propagadas devem ser devidamente comprovadas – o mesmo reparo para o senhor que por aí falou da Kimpa Vita do Congo) é inegável a sua valentia e papel histórico enquanto resistente genuína contra a ocupação colonial. Ela era, afinal de contas, um ser humano e não nos esqueçamos de que, tal como inúmeras mulheres negras ao longo da História, ela teve que fazer política e alianças estratégicas como um homem, fundamentalmente para “cobrir” as fraquezas do seu próprio irmão – o que talvez tenha muitos paralelos com a realidade de muitas negras Angolanas nos dias de hoje... **MULHERES E HOMENS ANGOLANOS DE VERDADE:** Não tenhamos medo que a verdade seja dita, nem nos deixemos intimidar por falsos profetas da desgraça ou comover com lágrimas de crocodilo! Se há ressentimentos e recalcamientos de varia ordem, eles são legítimos e exigir que reparações sejam feitas é um dos nossos **DIREITOS HUMANOS** que nos são assegurados por todas as **INSTITUIÇÕES INTERNACIONAIS!!! A QUARTA LUTA DE LIBERTACAO NACIONAL NAO DEVERA COMECAR NUM NOVO 4/FEV NEM COM CATANAS, MAS TERA QUE SER PELA NOSSA EMANCIPACAO MENTAL, MORAL, CULTURAL, SOCIAL E ECONOMICA!**

1. Muitos dos argumentos que estão a ser feitos aqui não são inéditos no continente Africano e em vários outros lugares aonde uma disputa do poder entre raças, grupos étnicos etc. No continente Africano, em países Anglófonos, por exemplo, o processo da “Africanização” do

sistema governamental e das altas escalas das empresas públicas não foi encarada positivamente por grupos que, tradicionalmente, pertenciam ao topo – os brancos e Indianos. E o descontentamento deste grupo que sentia-se, de repente, destronado, manifestava-se através de argumentos que aparecem hoje neste site quando debate-se o predomínio dos brancos e mulatos nas instituições Angolanas. O acrescentamento de quadros indígenas, argumentava-se, resultaria na mediocridade. Enumerava-se então os grandes defeitos do negro – a sua suposta preguiça perene; a sua incapacidade de planificar, organizar e implementar; a sua falta de pontualidade; a sua incapacidade de seguir regras e normas; a sua inabilidade de superar vícios carniais, como querer dormir com as secretarias ou dar emprego as suas amantes; o seu espírito permanente vingativo e invejoso; a sua inabilidade de captar relações abstractas de vários fenómenos relacionados ao seu trabalho; a inabilidade de pensar estrategicamente etc. A lista dos defeitos do negro é quase interminável.

2. Estes argumentos serem mesmo considerado como fazendo parte do arsenal do PRECONCEITO INTERNACIONAL. Nos Estados Unidos, o mesmo foi dito sobre os Afro-Americanos. Na Inglaterra, o mesmo foi regularmente dito sobre os Irlandeses, que só tomaram a sua independência em 1920. Os Europeus do Norte diziam as mesma baboseiras a volta dos Italianos, Espanhóis e – claro – Portugueses. Os Japoneses, diziam a mesma coisa sobre os Chineses e Coreanos quando reinaram sobre esses povos. Os Russos – esqueçamos da propaganda comunista – diziam as mesmas coisas sobre indivíduos vindos dos estados Asiáticos da União Soviética, como o Cazaquistão. Os Indianos, para justificar o sistema de casta, aonde os Dalits (os ditos intocáveis) permanecem sempre em baixo, como os Nganguelas e Chokues em Angola, também invocam os mesmos argumentos sobre as deficiências desta classe supostamente baixa e que não é dada a mobilidade social.
3. O que é triste, neste nosso debate de Angolanos, é que os nossos irmãos mulatos ainda restam na fase da Catinga. Os pretos, para eles, cheiram catinga são corruptos e incompetentes; ergo, não podem assumir ou mesmo reclamar lugares de chefia no seu próprio país. Há várias razões que explicam esta arrogância tão barata do mulato Angolano. Em primeiro lugar, o preto Angolano dá muito valor ao mulato e sua pele. Em outros países Africanos, o mulato é filho do branco, concebido em muitos casos em circunstâncias enojantes, e acabou. Nestas sociedades, só ascende o mulato que pode provar ser competente etc. Em Angola, isto já não é o caso – não há, no mundo, um indivíduo tão enfatuado com sigo próprio, com uma noção do seu próprio valor tão irreflectida como o mulato de Angola! Para constatar isso, basta só uma visita a uma das capelas dos nossos compatriotas claros – como a discoteca Palos em Luanda. Isto tudo advém de uma certa veneração que o negro Angolano tem para com o mulato. Não é invulgar, em Angola, encontrar um negro licenciado, culto, sofisticadíssimo, capaz de falar várias línguas etc, que, depois de uma

tarrachinha, começa logo a gaguejar perante uma mulata semianalfabeta.

4. Um outro factor que explica a arrogância desmedida do mulato Angolano é o tão louvado lado Português. Até recentemente, o índice da evolução humana em Portugal, relativamente ao resto do mundo, era notavelmente baixo. Os Portugueses que foram forçados para emigrarem para as colónias – criminosos, atrasados mentais, filhos ilegítimos etc. –: era a escumalha, sem dúvida, de Portugal. Será que, há por exemplo, uma única família de mulatos Angolanos que pode dizer ser oriunda da aristocracia Portuguesa? Quais são os mulatos Angolanos descendentes dos Braganças ou dos Bourbons?
5. Os únicos mulatos em Angola com antepassados que têm uma certa história com algum peso são os Cohens de Benguela que foram criados por um judeu peripatético que eventualmente veio a ser Cônsul Britânico em Angola. Depois, também, há os Daskalos, primos dos Laras, também de Benguela, moldados, com muito carinho e fervor, por um aventureiro Grego. Francamente, se há mulatos em Angola com verdadeiro sangue azul eu não os conheço. Como é, então, que gente com raízes sem valor pode ser comparada aos Aristocratas do Bailundo, descendentes da família real Bakongo que partilham o mesmo sangue com o rei Mandume e outros Angolanos valentes. (Não cito aqui a rainha Ginga porque ela é que começou com a prática tão vergonhas de negras quererem casar com brancos. Nos últimos anos da sua vida, a grande rainha acabou por ser uma concubina de um Português comum em Lisboa).
6. Esses nossos mulatos, que agora andam por ali cheio de tantos ares e tão orgulhosos das suas genes lusas, esquecem-se, por muitas vezes, que eles vêm do extracto mais baixo da Europa. Um outro ponto que deve ser salientado: os Portugueses não são caucasianos puros – muitos têm em sangue Árabe e, por mais desconcertante que isto seja para muitos mulatos de Angola, também sangue negro Africano. Houve até um tempo em que o atraso Português era atribuído a suposta hibridação dos seus genes. O mongrelismo – não podemos esquecer – também resulta em deficiências mentais e em ilusões de grandeza.
7. Sou Angolano – um indígena com raízes inalteradas, algo que me dá muito orgulho. Ascendi neste mundo através do meu próprio esforço. Já fiz todo tipo de trabalho na vida incluindo, nos anos 80s, sobreviver como empregado de uma discoteca em Lisboa aonde os mulatos de Angola trataram-me como se eu fosse lixo. Sim, limpar as pias dos brancos! Trabalhei na Alemanha, aonde, não obstante a má reputação Teutónica não tenho queixas nenhuma – mesmo na Bavaria. Consegui instalar-me nos Estados Unidos aonde pretendo continuar com os meus estudos e escrever sobre os grandes mitos de Angola.
8. Não pertenço a nenhum clã das redes de influência tradicionais Angolanas. Pertenço, porém, a um partido que adoro com todo o meu coração. Este partido chamasse – ANGOLA!



## Opiniões de especialistas

## Opinião especialista #1

**A) Ruy Blanes** (Antropólogo; especialista em Tokoismo).

**1) Quais são as forças religiosas angolanas que poderão reforçar o projecto do Estado-nação em Angola?**

*Tendo em conta a situação atual, diria que as forças religiosas que reforçarão o projeto de Estado-Nação em Angola serão aquelas que: a) se definam e apresentem publicamente como sendo "angolanas" de origem (por exemplo, o Tokoismo); e b) partilhem a mesma visão das entidades governantes sobre os temas estruturantes (sociedade, cultura, política, etc.), em particular no que diz respeito ao respeito pela ideia de nação angolana e as suas fronteiras.*

*Neste contexto, a liderança hegemónica da Igreja Tokoista é um perfeito exemplo deste alinhamento. Mas também as igrejas ditas protestantes históricas (Batistas, etc.) e a Igreja Católica mantêm o mesmo princípio, sobretudo no que diz respeito ao ponto b) do parágrafo acima.*

**2) Será o mosaico etnolinguístico angola algum empecilho para "lugar-comum" no projeto do Estado-nação angolano? Ou será o "exclusivismo político" barreira para a "História comum" no projeto da nação angolana?**

*O mosaico etnolinguístico é de facto um problema para o projeto de Estado-nação angolano. Em particular no que diz respeito a etnias que de certa forma põem em causa, de forma ativa ou passiva, as suas fronteiras coloniais e pós-coloniais - como é o caso Bakongo ou Cabinda.*

**3) O que acha de angolanidade? Será uma teoria para construir Estado-nação? Quais são os seus pontos fortes e o que é preciso para oxigenar a sua funcionalidade?**

*Na minha opinião, a "angolanidade", embora com raízes no tardo-colonialismo português (século XX), é essencialmente um produto pós-colonial, resultado do projeto político da elite governante desde a independência. É, em qualquer caso, um projeto bem sucedido, que extravaza a ambição política e enraizou no tecido sócio-cultural angolano. Em geral, não se questiona a ideia de angolanidade. Apenas constituem exceções os casos mencionados no ponto 2.*

**4) Depois de três eleições (1992; 2008; 2012) achas que, via STAATNATION, estariam criadas as condições para Angola alcançar Estado-nação? Qual é a vossa opinião?**

*Penso que Angola é hoje um Estado-Nação de pleno direito em grande parte devido a um modelo de Staatnation muito efetivo, desenvolvido pelo MPLA desde 1975 e que continua muito ativo.*

**5) Partindo da KULTURNATION, o que Angola precisa fazer, partindo dos seus suportes culturais?**

*Na minha opinião, a própria história sócio-política de Angola desde o tempo colonial acabou por produzir, ao longo das últimas décadas, uma noção "kulturnation" de Angola, com uma história comum marcada pela transcendência do modelo colonial do indigenato, pela miscigenação e pela emergência da urbe multiétnica que é Luanda hoje. No período pós-colonial, essa noção foi reforçada por via dos programas de educação, pela cultura, desporto, etc. O slogan "De Cabinda ao Cunene" acaba por ser ilustrativo deste processo, revelando como Angola é de certa forma um produto de uma Kulturnation imposta por via da Staatsnation...*

Opinião especialista #2

## Texto sobre Angolanidade de Luís Kandjimbo

A partir da década de 60, a actividade literária dos angolanos impunha a intervenção de um discurso crítico capaz de sustentar a originalidade dos textos que até aí tinham sido publicados e dos textos orais de que se vinha tendo conhecimento. Esse imperativo tinha em Mário Pinto de Andrade um dos mais qualificados e melhores expoentes que, desde os anos 50, assumiu o pioneirismo da divulgação da literatura angolana, produzindo concomitantemente uma teorização substantiva. Já em 1951, num trabalho ensaístico, Mário Pinto de Andrade levantava “O problema de uma cultura angolana seguindo de um esquema que era, contudo, estranho à maioria dos colaboradores da revista *Mensagem*” (Mário António, 1961). Tratava-se de um texto em que abordava a problemática das línguas bantu. O ensaísta português Alfredo Margarido aderiu à causa das literaturas africanas nessa década. Os reconhecimentos da autonomia destas literaturas conduziram-no a uma abundante actividade crítica.

Em 1961, escreveu um “ensaio significativo” sobre a poesia de Agostinho Neto em que “propunha a utilização do conceito de angolanidade, para definir a substância nacional angolana”(1980:5). O conceito foi nesse momento, pela primeira vez, inserido num texto escrito. O escritor Costa Andrade escreveria igualmente logo a seguir, um artigo dedicado a “Dois poetas da angolanidade”(1962:76-91), encomendado por Mário Pinto de Andrade que preparava então um dos números da revista *Présence Africaine* consagrado a Angola. Numa entrevista concedida ao autor destas linhas, Costa Andrade afirmava que “a ideia de angolanidade como formulação da palavra em si (...) é de 1959”. Na sua “Introdução a um colóquio sobre poesia angolana”, Agostinho Neto lamentava em 1960, o risco da assimilação e da desreferencialização dos intelectuais angolanos que “(...) perturbados pelo processo de coisificação, esqueceram por muito tempo que existia a civilização africana.

Aceitaram a ideia de “coisas sem importância” para as culturas negras (...) não se voltaram para o lado mais importante da questão: para as tradições dos seus povos, para as suas línguas que não sabiam falar, para a filosofia, para a religião (...)”(1980: 140-144). Reflectindo em 1961 sobre a existência de uma “tradição literária angolana”, o ensaísta Mário António considerava que “(...) a nova poesia angolana é - o na medida em que, dentro da literatura de língua portuguesa, busca cantar de maneira diferenciada, um mundo diferente. O seu chão é uma cultura que não se pode dizer híbrida, mas em que as diferentes expressões culturais se apresentam carregadas de elementos uma da outra”(1961b). Num texto datado de 1964 e situando-se numa perspectiva contrária, Mário António advogava que “o qualificativo ‘ angolano’ só

pode ser aplicado àquilo que apresenta integrado no resultado duma acção histórica, processada pela Presença Portuguesa, que é aquela mesma que deu significado à palavra “Angola”. Mário António sustentava aqui as teses do luso-tropicalismo, teoricamente elaborado pelo sociólogo brasileiro Gilberto Freyre, no seu livro “Casa Grande e Sanzala”.

Estas teses são corroboradas na sua colectânea de ensaios “Luanda- Ilha crioula” onde aquela” presença portuguesa dá lugar à caracterização de uma matriz crioula” e que se confunde com a angolanidade enquanto resultado da hegemonia política lusa. O contacto de culturas acaba por ser visto como uma virulenta fagocitose.<sup>981</sup> Por essa razão, no dizer de Mário António, a literatura angolana”(...) patenteia uma ânsia de valorização desse veio crioulo, o que, ainda quando os autores pareçam optar por teorias que são a sua negação, se impõe como o mais significativo da tradição que a modernidade angolana pretende continuar”(1964:39). Numa caracterização diferente daquilo que pode ser designado, na óptica de Mário António, como “sujeitos da criouldade”, Joseph Miller, um especialista norte-americano da História de Angola, prefere a designação de luso-africanos.

É um termo que no seu entender, serve para identificar não somente uma raça ou uma cultura, mas um grupo economicamente especializado no século dezoito e que inclui imigrantes europeus que se associam aos naturais (1988:245-283). Embora cobrindo um mesmo domínio das relações sociais, concretamente um grupo social, nos seus conceitos respectivos Joseph Miller e Mário António visam objectivos distintos. O conceito do primeiro tem a sua utilidade no quadro da organização económica mercantilista. O segundo privilegia o intercuro sentimental e sexual dos portugueses para a explicação dos diversos fenómenos sócio-culturais. Os argumentos que subjazem a essa caracterização de Mário António foram sucessivamente retomadas por alguns historiadores. De uma maneira geral, na abordagem que fazem do século XIX, dá-se demasiado relevo à composição racial daquela geração de escritores que se notabiliza nessa época. René Pélissier, por exemplo, afirma que “o nacionalismo africano [angolano] moderno é uma criação dos mestiços do século XIX” cuja” (...) força essencial provém do factor biológico” (1978:215). Ao atribuir-se a criação do nacionalismo moderno angolano aos angolanos mestiços vendo na sua acção uma referência de partida, nega-se por conseguinte qualquer filiação entre os movimentos de resistência (“nacionalismo das massas”) e os movimentos nacionalistas modernos. Essa tese é hoje insustentável perante os avanços dos estudos sobre a história das resistências africanas.

Na peugada de outros ensaístas angolanos, escrevi, em 1984, uma comunicação que apresentei a um colóquio consagrado ao tema da identidade nas literaturas africanas em língua portuguesa [3]. Defendia então um conceito de identidade enquanto projecto em cujo espectro se enquadra na angolanidade. Num livro que resulta do desenvolvimento e ampliação da comunicação a esse colóquio, José Carlos Venâncio fornece um conceito de angolanidade literária confundindo-o com um produto da acção da elite crioula, pois, no seu dizer, “não deixa de ser apanágio de minorias intelectuais”(1987:119). 2. Não é com menor inquietação que constato a ausência de

<sup>981</sup> Processo pelo qual os fagócitos (células que absorve micróbios) absorvem e digerem micróbios ou outros microrganismos.

uma concepção realista na focagem de investigadores como José Carlos Venâncio, quando analisam o fenómeno literário angolano e as características essenciais em que ela se consubstancia, resumidas na noção de angolanidade. Considero que esta categoria é expressão nuclear de manifestações culturais angolanas, encontrando-se por ela recobertas as práticas literárias orais e escritas. Se partirmos da ideia segundo a qual Angola, enquanto quadro de referência, é um espaço cultural africano, importará não perder de vista o substrato histórico desse mesmo espaço.

Verifica-se que a população é constituída esmagadoramente por indivíduos de origem bantu cuja herança é ainda hoje visível, podendo as línguas ser tomadas como exemplo de peso. A fixação desta ideia há-de revelar a possibilidade de se instaurar uma ordem para o discurso cultural cujo objecto social é constituído pelo universo angolano. Há-de ser necessário então definir a base de encoragem e que doa o sentido àquela metáfora da expressão nuclear. A heterogeneidade étnica, cultural e linguística de Angola revela especificidades que escapam a qualquer denominador comum que lhe seja exterior. Tal denominador comum há-de provir dessa base de encoragem donde defluem os elementos de coerência. Esse ordenamento do discurso angolano tem de ser detectado nas referências e na memória que do ponto de vista psicossociológico conformam a identidade daquele sujeito colectivo. E numa perspectiva estritamente democrática ter-se-iam igualmente em linha de conta as culturas das minorias étnicas. Porém, isto não significa ignorar o contacto com a cultura portuguesa. Até porque a África não é o único continente em que se verificam processos de incorporação de empréstimos de outras culturas. Por isso mesmo, não compreendo as motivações que acompanham a construção de conceitos como dualidade cultural e criouliidade exclusivamente para legitimar a especificidade do colonialismo português em Angola.

Como compreender que essa especificidade do colonialismo português se não tenha traduzido em acções verdadeiramente peculiares. Terá sido a política da assimilação uma revelação pragmática? É que arranco de premissas em que não cabe situar a criouliidade e as culturas étnicas bantu de Angola no mesmo plano categorial para referir o substrato sobre o qual repousa a angolanidade. A criouliidade pode ser entendida como negação da identidade cultural angolana. Num outro ângulo de visão será uma categoria que se aplica a uma classe de objectos diferentes do ponto de vista substantivo. Designa um grupo de indivíduos cujo repertório de identidade é um conjunto vazio, se for confrontado com uma identidade social mais ampla [4]. Onde virá a legitimação do carácter determinista da criouliidade que Mário António definiu na base de uma concepção organicista e tributária de um deslocado darwinismo social? José Carlos Venâncio retoma os argumentos daquele ensaísta, quando, ao tentar contradistinguir a angolanidade de moçambicanidade, observa que Moçambique independentemente da dualidade cultural “não dispõe de uma sociedade crioula(...) que sirva de eco aos enunciados literários e políticos da sua elite cultural e política(...)”(1990:34). O que entender então por sociedade crioula?[5].

Para José Carlos Venâncio, a “sociedade crioula” angolana parece identificar-se com aquela “ classe intermédia” de que fala Adriano Moreira. Segundo este antigo Ministro das Colónias ideólogo da política ultramarina portuguesa, “os critérios de reconhecimento ou identificação de tal classe intermédia podem ser os mesmos que foram classicamente apontados para identificar a classe média

metropolitana”(Adriano Moreira, 1956). Só assim se compreende a seguinte asserção de José Carlos Venâncio: “(...)Diria então que angolanidade está adstrita à mundivisão de alguns daqueles que constituem a elite cultural, política ou urbana(...)”(1990:34). Esta focalização do problema não se afasta do que Adriano Moreira apontava nos anos 50”:(...) consideramos elites os grupos, maioritários ou minoritários, que se tenham revelado como uma força assimiladora, isto é, como fontes de divulgação de modelos de conduta socialmente relevantes”(1956). Deste modo, a elite é aquela “classe intermédia que abandona a cultura originária, mas adopta a missão de generalizar os costumes novos”(1965:159-189). Estas elaborações conceituais são hoje anacrónicas. 3. As linhas que se seguem, incidem sobre o conceito de angolanidade nos seus fundamentos, focalizando-o numa perspectiva ontológica como pressuposto para a produção de um discurso crítico-literário.

Sendo assim, a angolanidade congloba não só os resultados das estratégias de enunciação literária em língua portuguesa, mas de igual modo o sistema semiótico da oralidade, onde imperam outros códigos, nomeadamente paralinguísticos, cinésicos, proxémicos, lúdicos, etc. donde se escoram as preocupações epistemológicas em fornecer uma definição instrumental da literatura angolana. Na verdade, o conteúdo do referido conceito, inserido no contexto em que se aplica, levanta antes de mais um problema de pressuposto. Ora, no plano categorial será um conceito-chave a partir do qual cada indivíduo define o seu lugar na sociedade angolana e desencadeia os processos avaliativos dos objectos e seus atributos. Por isso, não acredito na formação como que sincrética da literatura angolana, cabendo o impulso inicial à língua ou à cultura portuguesa.

A ilustração da angolanidade inscreve-se naquele imperativo que visa impugnar a prática artificiosa do “assimilacionismo colonizador, o dualismo cultural, com vista a definição dos traços essenciais duma identidade nacional”, como diria Mário Pinto de Andrade. E diz mais: “a angolanidade requer enraizamento cultural e totalizante das comunidades humanas, abarca e ultrapassa dialecticamente os particularismos das regiões e das etnias, em direcção à nação”[6]. Há, pois, que partir da articulação ordenada de determinados códigos de referência, isto, é, de uma ordem cultural pré-existente que induza a essa diversidade o sentido de identidade. Tenha-se em conta, a título de exemplo, que para a construção do Estado e da Nação, é fundamental a representatividade étnica no plano institucional. Tenham-se em conta que a consagração das línguas nacionais, numa visão prospectiva, concorre para a consolidação da Nação, além das virtualidades de sucesso que possibilita nas várias políticas sectoriais.

Como se vê, não esvazio o sentido histórico do conceito. É que a sua historicidade e, por conseguinte, os sujeitos para que remete a sua construção não se encontram fora desta realidade diversa, sob o ponto de vista étnico, linguístico, cultural e sociológico. Todavia, identificar como sujeitos da angolanidade “o protagonista desse dualismo ou dessa criouldade”, é sem dúvida defender um reducionismo ingénuo e abolir todo o contexto histórico e cultural. Quando, em Maio de 1990, escrevi em carta dirigida a José Carlos Venâncio, alegando que o sujeito da angolanidade era “a comunidade angolana”, eu aludia o sujeito colectivo porque este é constituído por uma diversidade de sujeitos individuais. Os processos de comparação e identidade social verificam-se no quadro do sujeito colectivo. Identificada aquela ordem necessária à produção de

um discurso cultural legítimo, observa-se que as comunidades étnicas angolanas, desenvolvendo uma dinâmica própria, apresentam uma visão do mundo a que, de acordo com o historiador Théophile Obenga, designarei por visão bantu. Tal como se pode falar de “uma concepção global da existência, (...) de uma ideologia bantu”, não é de ignorar que “esta ideologia dos antigos povos bantu esteja presente nas mentalidades colectivas dos seus descendentes, que habitam nos nossos dias as cidades e as aldeias”(1985:148).

Portanto, a comunidade ou as comunidades angolanas que considero, do ponto de vista macrossociológico, como sujeito colectivo, o sujeito da angolanidade, é o produtor da cultura, da tradição literária angolana. Esta tradição constitui, no dizer M.a M. Ngal, “um vasto texto virtual e objectivo (...) pré-existente, como uma concentração de determinismos” (1977:45-63). Quando o escritor angolano, enquanto indivíduo, empreende a construção do seu texto, está a re-actualizar aspectos da cultura angolana, isto é, “o vasto texto virtual e objectivo pré-existente”. Donde se explica a produção de representações sociais que se actualizam e se articulam a outros elementos da psicologia e do viver colectivos, do universo antropológico. A noção de memória colectiva tem aqui um importante valor heurístico. 4. A categoria de angolanidade vem consagrar a dimensão semântica, a base fornecedora de sentido à modalidade do discurso cultural angolano que é a literatura. Estou a invocar a validade da noção de ordem cultural, onde se inscreve a visão bantu, entendida na acepção filosófica, como fundamento. E nesta linha que se insere a alusão ao critério ideológico de que a crítica tem de lançar mão. O ideológico assume sempre a veste de critério.

Condensa aquilo que se apresenta como “a concepção global do universo e das forças que o orientam(...), um tipo de visão realista, resultante da experiência dos homens e de reflexões sobre os equilíbrios e tensões, ou os inevitáveis conflitos, necessários ao bom funcionamento do cosmos e da sociedade, do mundo dos deuses e dos homens”(T.Obenga, 1985:148). Afastando-me de construções eventualmente supérfluas, a propósito dos critérios úteis à crítica, importaria referir que a formulação do conceito em questão cai no âmbito das representações sociais e colectivas. Donde a angolanidade constitui a fonte substantiva da predicação e legitimadora dos valores, noções e práticas relativas à literatura angolana. Quando Costa Andrade glosou o conceito, numa das várias e necessárias tentativas, procurou detectar na poesia de Agostinho Neto e António Jacinto o aspecto da fonte legitimadora, pretendeu revelar a contraposição em face de outra especificidade cultural que se chama portugalidade. Costa Andrade estava a praticar um acto susceptível de enquadramento num “processo de ancoragem”.

Exercitava a actualização de elementos da identidade cultural angolana, integrando a poesia daqueles escritores num sistema de referências pré-existente. Costa Andrade apresentava os índices do conceito nos seguintes termos: “Se a perspectiva do homem angolano lhe confere novas dimensões, não relativamente ao que seria a sua evolução natural como se desviada durante quatro séculos de colonização (...), isto não significa que deva ser visto como isolado das suas mais profundas e seculares raízes ou (...) como um mestiço cultural -produto do cruzamento Branco-Negro, resultado do choque Europa-África, como o pretendem muitos intelectuais bem-querentes que, sentimentalmente anti-racistas, talvez racionalmente anti-colonialistas, procuram,



todavia, atenuar as acções do colonialismo propondo uma “amizade sincera” com base na interpenetração de culturas.

Como se fosse possível admitir uma honesta teoria de vasos comunicantes nas relações colono-colonizado”(1962:76-91). Para lá de instituir o processo de intertextualidade que mantemos com versão de Costa Andrade, a citação visa reorientar o debate, após trinta anos passados. 4. Neste esforço entificador, a angolanidade apresenta duas dimensões categoriais: - uma angolanidade-pressuposto é a herança e a memória colectiva, “o vasto texto virtual e objectivo da tradição”; - uma angolanidade literária é a actualização criadora daquela dimensão observável na enunciação e interpretação dos textos. Por isso, reputo de grande utilidade o conceito de representação social que pode perfeitamente traduzir a função e os contornos da angolanidade literária. Esta dimensão surge como um processo de categorização e de identidade social, ou seja, de conhecer e sentir a pertença à cultura angolana. Com efeito, à angolanidade literária subjaz uma angolanidade- pressuposto que comporta uma experiência, um sistema de referências, uma memória colectiva, um sentido de passado ou história, sobre o qual assenta a estratégia dos escritores.

O texto literário é assim a materialização de uma das várias modalidades possíveis da experiência angolana. É essa pregnância de determinismos que sustenta o princípio constitutivo dos textos literários, enquanto objectos que conformam a literatura angolana. Por exemplo, e *Voz de Angola* *Clamando no Deserto*, *História de uma Traição*, *Sagrada Esperança*, *Luanda*, *O Signo do Fogo* são textos que pertencem à literatura angolana porque neles são reconhecidos atributos categorizadores da angolanidade. Estes atributos categorizadores apresentam-se como modos de um espaço psicológico e social em que interagem aspectos racionais e irracionais do imaginário, envolvendo factores históricos, estéticos, religiosos, éticos, etc. Eles permitem detectar a alteridade do texto angolano. O sentir a pertença à cultura angolana verifica-se em qualquer um dos textos mencionados. *Luanda* é uma obra que não pode pertencer à literatura portuguesa. João Gaspar Simões, o prestigiado crítico português, que integrou o júri da Sociedade Portuguesa de Escritores quando em 1965 foi atribuído o prémio de novela a este livro de Luandino Vieira, justifica, em 1974, a sua recusa de voto:“(…)uma coisa é ser-se autor português, outra “(…)o falar dos personagens e o falar do próprio autor das estórias da gente desses musseques(…)é um falar regional, o falar de um povo que, como o brasileiro, mais tarde ou mais cedo, independentemente, atingirá diferenciação(…)”(1981:414).

O acesso às estruturas profundas de *Luanda* implica interpretar os contextos que estão subjacentes às motivações das personagens, aos seus registos linguísticos e às situações ficcionais. E compreender a psicologia de *Vavô Xixi Hengele* significará partilhar um conhecimento comum do contexto pressuposicional, ou seja, dos elementos que completam a angolanidade-pressuposto. No poema *Mussunda Amigo*, o poeta Agostinho Neto realiza a sua interpelação do viver colectivo, ao escrever versos que o seu destinatário não entende. Apesar disso, o poeta diz: “Mas no espírito e na inteligência nós somos! No meu caminho e no teu caminho os corações batem ritmos de noites fogueirentas os pés dançam sobre palcos de místicas tropicais Os sons não se apagam dos ouvidos” A inaugural apologia da diferença e definição de uma identidade social positiva, no princípio deste século, é feita por aqueles tribunos,

“filhos do país” que viam no uso da palavra escrita um instrumento de “vingar o indígena da nota de indolente, e do labéu de destituído de senso moral”.

Num opúsculo com oito textos de protesto vigoroso, refutando as teses da doutrina racista, esses publicistas produzem uma imagem positiva das populações angolanas. Mas é também a sua própria imagem.

Em *Voz de Angola Clamando no Deserto* defende-se a diferença em relação ao país colonizador, uma diferença que se torna visível na evocação da história. Defendem-se aspirações de dignidade, conservação da personalidade e emancipação. Em *Solemnia Verba*, o texto de abertura, lê-se: “(...) o fim da política é rebaixar os seus direitos e assassinar o nível intelectual do indígena, para haver sempre o pretexto de preferir, e praticar as mais flagrantes injustiças, ainda aos mais habilitados, e assim procrastinar a época da emancipação da colónia, que, a nosso ver é inevitável por mais artimanhas políticas que possam inventar (sublinhado meu) (1901:28). A existência de situações de conflito como sinal de dinamismos e vitalidade no seio desse grupo de tribunos, é-nos dada pelo testemunho de Paixão Franco em *História de Uma Tradição*. Relata-se aí uma fricção entre jornalistas, um caso que gravita em redor de estratégias concernentes ao exercício da liberdade de imprensa, na conjuntura “fim de século”. As respostas a estas questões na literatura angolana representam formas de interpelação do nosso viver colectivo e ser profundos. Tal interpelação é feita por intermédio de sintaxes e semânticas em que intervém um sujeito cujo nome e assinatura acompanha os textos. E que o tempo e o espaço, ou seja, a história e a geografia relativizam.

# Tratados

Tratado #A/1

Tratado de Protectorado Celebrado entre Portugal e Mona Samba  
(Capenda)  
(Carvalho, 1890: 39-43)

Havendo a Expedição portugueza que em missão especial do Governo de Sua Magestade se dirige ao Muatiânvua, com o consentimento de Mona Mahango (Mona Samba), seus filhos e mais pessoas de familia, feito construir proximo á sua ambanza, na lat. Sul 8° 27' e long. E de Gree. 17° 33' uma casa de paredes barradas, da qual planta e alçado se enviam copias ao Governo de Sua Magestade e a S.Ex<sup>o</sup> o Conselheiro Governador Geral da provincia de Angola; consentimento que importou em 50 peças de fazenda, fica sendo esta casa propriedade do Estado Portuguez, conhecida pelo nome de Estação Civilizadora Portugueza Costa e Silva, podendo n'ela estabelecer-se a todo o tempo, sem outros encargos, a missão que o governo de Sua Magestade Fidelissima haja por bem para esse fim nomear.

Para todos os effeitos o chefe d'esta missão será considerado por Mona Samba, por Mona Buizo (Mona Cafunfo), por seus filhos, mais pessoas de familia e povos, delegado do governo geral de Angola, n'esta região, e será elle que de acordo com os dois potentados Mona Samba ou Mona Buizo, resolverá todas as pendencias que possam suscitar-se entre Portuguezes e os povos sob seus dominios, e quem fará cumprir aquelles o que fica estipulado n'este tratado.

O delegado do governo geral de Angola, quando julgue necessario para mais desenvolvimento da missão ou para o estabelecimento de novas, n'esta ou em outra localidade nos dominios de Mona Mahango (Samba) ou de Mona Cafunfo (Buizo) fará construir casas, templos religiosos, armazens, officinas e quaesquer outras dependencias sem que para isso tenha a pagar mais do que o valor de uma jarda de fazenda por cada dez metros quadrados de terreno occupado pelas referidas edificações, sendo as medições feitas pelo chefe da povoação mais proxima com a assistencia do delegado do governo geral de Angola, e um impunga (representante) de Mona Mahango ou de Mona Cafunfo.

Os filhos dos subditos portuguezes nascidos nesta região, seja qual fôr a nacionalidade da mãe, assim como os escravos resgatados por aquelles e pela missão, serão para todos os effeitos considerados Portuguezes e como taes baptisados e educados nas escolas das missões.

Os subditos de Mona Mahango e de Mona Cafunfo, quando estiverem em terras portuguezes, serão considerados subditos de Sua Magestade Fidelissima, e gozam dos mesmos direitos e regalias que os seus desfructam.

As transgressões, delictos ou crimes praticados por subditos portuguezes nesta região, serão punidos na conformidade dos codigos do seu paiz, e quando lhes correspondam punições fora da alçada do delegado do governo geral de Angola, este remetterá o delinquente debaixo de prisão, acompanhado do competente auto, á primeira auctoridade portugueza a quem será dado julgal-o, como se o crime fosse praticado em terras portuguezas.

O delegado do governo geral de Angola, terá á sua disposição a força necessaria para manter a sua auctoridade, garantir a segurança de pessoas e de bens da colonia e estações portuguezas, prestar a Mona Mahango, Mona Cafunfo, chefes de povoações e aos seus povos, todo o auxilio indispensavel no cumprimento das clausulas que neste se consignam, e ainda contra os malfeitores, quando esses socorros sejam pedidos por qualquer daquelles dois pote tados e quando taes socorros não arrastem consigo compromissos á colonia e estações portuguezes.

Junto ás estações ou em qualquer localidade dos dominios considerados podem estabelecer-se feitorias portuguezas, commerciaes ou agricolas, adquirindo para isso os pretendentes as devidas licenças por intermédio do delegado do governo geral de Angola.

O subdito portuguez que só queira transitar pelas terras de Mona Mahango ou Mona Cafunfo, fazendo-se acompanhar de cargas de commercio, terá de pagar quatro peças de fazenda a quem pertençam essas terras: mas se o seu fim, fór negociar pelo transito, então obterá uma licença especial para commercio, pela qual paga duas peças e em qualquer dos casos, nas povoações em que tenha de acampar pagará uma peça ao chefe d'essa povoação.

Se o subdito portuguez pretender estabelecer-se temporariamente (até 2 meses) em qualquer localidade, em lugar duma terra terá a pagar ao chefe da localidade, duas peças, por seis mezes ou por anno, e para esse fim obter uma licença de Mona Samba ou Mona Buizo, a qual no primeiro caso, importará em quatro peças de fazenda e no segundo caso, em seis peças, além das duas que já tem de pagar ao chefe da povoação.

Quando o residente construir casa barrada para si e sua feitoria, qualquer que seja a grandeza, não o poderá fazer sem licença de Mona Mahango ou de Mona Cafunfo, e esta importará em doze peças de fazenda, para quaquer destes potentados e tres para o chefe da povoação mais próxima.

As terras para lavrar serão concedidas gratuitamente, mas as ocupadas por quaesquer edificações nellas comprehendidas, ficam sujeitas ao que ja fica classificado.

As licenças são obtidas como fica dito, por intervenção do delegado do governo geral de Angola, e os que no prazo de quinze dias as não tenham pago, procedente aviso do mesmo delegado, serão multados no triplo do valor das licenças, ficando 1/3 na delegacia para as despesas que ha a fazer e 2/3 entregues a Mona Mahango ou a Mona Cafunfo, a quem pertençam.

As peças de fazenda correspondem a (0,m90 é a unidade equivalente á jarda do indigena) quatro beirames (2,m70) e podem ser pagas em quaesquer artigo de valores equivalentes, quando nisso concordem as partes interessadas.

Emquanto, S. Ex.º, o Conselheiro Governador Geral de Angola, não tomar qualquer resolução, sobre o que se deixa consignado e a quem deva ser entregue esta Estação, fica ella sob a vigilancia do negociante, José António de Vasconcellos, a quem por este facto nomeio interinamente chefe da Estação Civilizadora Portuguesa Costa e Silva, e como tal fica também exercendo as funções de Delegado do governo de Angola, o que já communiquei ao mesmo Exmo senhor.

Estação civilizadora Costa e Silva, 18 fevereiro de 1885.

Extrahido do livro do expediente da Expedição portugueza ao Muatiânvua n.º 2, que foi presente á votação de Mona Samba, Senhora de Mahango e todos os do seu conselho na sua ambanza em 23 de fevereiro de 1885 á qual assistiram os Portuguezes residentes no auto que se fez levantar.

- A rogo de Mona Samba, Mona Cafunfo, Mona Mucanzo, Mona Candala e Mona Piri.
- Manoel Rodrigues da Cruz.
- José António de Vasconcellos, delegado interino do governo de Angola.
- Manoel João Soares Braga.
- A rogo de Mona Palanga, Camba Gunza, Cademba, Camba Muzumbo, Xá Muncunguile, Camba Tendala e Quicora Sonhi, Garcia Fragoso dos Santos.
- A rogo de António Gonçalves Gomes, Joaquim Domingos Tambor.
- G. F. Santos.
- Garcia fragoso dos Santos.
- Manoel Rodrigues da Cruz.
- Manoel Francisco Melanguni.
- Henrique Augusto Dias de Carvalho, chefe da Expedição.
- Agostinho Sisenando Marques.
- Manoel Sertorio de Almeida Aguiar.
- A rogo de Augusto Jayme, António Bezerra de Lisboa.
- José Faustino Samuel.

Tratado #A/2

Tratado de Protectorado celebrado entre Portugal e Caungula  
(Carvalho, 1890: 91-94)

Artigo 1.º - O Muata Xá Muteba, Caungula do Muatiânvua e grande quilolo da Lunda, Senhor d'esta terra. Declara em seu nome, no dos seus parentes, auctoridades e povo d'este dominio, voluntariamente reconhecer a soberania de Portugal e pede com instancia a Sua Magestade, em interesse d'elle se amerceis, collocar sob o seu protectorado todo o território em que elle domina e por elle governado.

Art. 2.º - Portugal, além da Estação Luciano Cordeiro, que hoje lhe pertence tem à sua disposição proximo da mesma a propriedade inteira e completa de porções de terreno necessarias para nelles seu Governo fazer e edificar os seus estabelecimentos militares, administrativos e particulares.

Art. 3.º - Portugal fará junto do Caungula, um delegado do seu Governo, com as auctoridades, força militar e pessoal para Estação que julgue conveniente e serão bem recebidos e protegidos todos os seus filhos que nestas terras quizerem exercer a sua actividade, para o que lhes será facultado sem onus os terrenos de que necessitem e sejam requisitados pelo referido delegado.

Art. 4.º - Portugal reconhece todos os Chefes de povoações e potentados nesta data estabelecidos nas terras comprehendidas no dominio collocado agora sob o seu protectorado e confirmará de futuro todos os que forem eleitos pelos povos ou de nomeação de Caungula, segundo as suas leis e usos promettendo-lhes auxilio e protecção.

Art. 5.º - Portugal obriga-se a manter a integridade dos territorios collocados sob o seu protectorado.

Art. 6.º - A todos os Chefes e habitantes será garantido o dominio que hoje desfructam nas terras em que estão estabelecidos ou que por sua conta são cultivadas; podendo-as vender ou alienar de qualquer fôrma para estabelecimentos ou feitorias, de negócio, agricola ou outras indústrias, sendo o pagamento é actualmente do uso; devendo marcar-se de uma maneira clara e precisa a área dos terrenos cedidos e registados os contractos na delegação do governo de Sua Magestade, para que possam evitar-se complicações no futuro.

Art. 7.º - A qualquer estrangeiro se concede a liberdade de estabelecer-se nestas terras, respondendo os usos e costumes dos seus povos que Portugal mantem, ficando o delegado do Governo, obrigado a protegê-lo, bem como os seus estabelecimentos, reservando comtudo o mesmo Governo o direito de proceder como entender, quando

provado fôr, que que por tal concessão, se tenta destruir o dominio de Portugal nestas regiões.

Art. 8.º - Caungulas e as auctoridades que são sujeitas, obrigam-se a não fazer tratados nem ceder terras a representantes de qualquer nação ou povos para fim diverso do art. 6.º

Art. 9.º - Caungula, obriga-se a proteger todo o commercio licito em suas terras sem ter em attenção a nacionalidade dos negociantes, antes facilitando: já abrindo novos caminhos, já melhorando os que existem, não permitindo a interrupção de communicações com os estados vizinhos, usando da sua auctoridade para a fazer destruir; já facilitando ainda e protegendo as relações entre vendedores e compradores, as missões religiosas, sciêntificas e de instrucção aos seus povos, que queiram estabelecer-se quer temporaria quer permanentemente em suas terras e assim tambem o desenvolvimento da agricultura.

Caungula e os chefes das povoações seus dependentes, concedem desde já e estimam que se abram caminhos de facil acesso a viaturas para a Mussumba do Muatiânvua como para o Muquengue no Lubuco, desejando seja o primeiro para as terras de Muene Muene Congo, passando pelas de Muata Cumbana e de Muene Puto Cassongo, e não só auxiliam quanto possam esses trabalhos, mas os coadjuvam empregando todos os seus esforços para que prossigam sem dificuldades nas terras dos seus vizinhos.

Art. 10.º - Toda e qualquer questão entre europeus e indigenas e mesmo entre os de nacionalidade diversa, será resolvida com a assistencia do delegado do Governo portuguez.

Art. 11.º - O presente tratado feito pela Expedição Portugueza ao Muatiânvua e Muata Xa Muteba, Caungula de Muatiânvua, lido e explicado pelos interpretes da mesma Expedição, vae ser assignado pelo pessoal superior da mesma Expedição, - o referido Muata e todas as auctoridades presentes por um respectivo signal +, os referidos interpretes e mais pessoas de diversas comitivas, que assistiram a este acto e estão de passagem nesta terra, e do qual se lavrou o auto da sua apresentação e approvação que tambem assignam e começará este Tratado a ter execução só quando o Governo de Sua Magestade ou o Senhor Governador de Angola entenderem ou para isso dispensem as providencias necessarias. Estação Luciano Cordeiro no Caungula – 31 de Outubro de 1885

(ass.) Henrique Augusto Dias de Carvalho chefe da Expedição, delegado do governo de Sua Magestade Fidelissima na Lunda, dominios do Muatiânvua,  
+ Chibuinza Iango Muatiânvua eleito, + Muata Xa Muteba Caungula do Muatiânvua,  
+ Muteba Suana Mulopo do Muatiânvua e Muene Tembue,  
+ Camuexi, Fuma Anseva do Caungula,  
+ Muari do Muatiânvua,  
+ Muari do Caungula,  
+ Paulo do Congo Mujinga Congo,  
+ João do Congo,  
+ José do Congo,



+ Ambauza Quinzaje (Bangala),  
+ Ambanza Madamba (Bangala), Antonio João da Silva Monteiro, negociante, José Faustino Samuel, empregado na Expedição, Agostinho Alexandre Bezerra, 2.º interprete.

– Está conforme o original. – o que juro se fôr preciso – Antonio Bezerra de Lisboa, 1.º Interprete.

Tratado #A/3

Tratado de Protectorado Celebrado entre Portugal e Tchissengue e seus  
Muananganas (Quiocos)

(Carvalho, 1890: 225-228)

Por parte do Governo de Portugal, o seu delegado Henrique Augusto Dias de Carvalho, major do Exercito, e por outra parte Quissengue, grande dignidade entre os Quiocos e Senhor dum grande numero de povoações entre os rios Chicapa e Luembe accordaram respeitar e firmar as clausulas deste Tratado, como aquelles que mais convem a ambas as partes.

Artigo 1.º - Mona Quissengue e os Muananganas seus súbditos, compromettem-se, como ate agora teem feito e sempre fizeram os seus passados, a não reconhecerem outra Soberania senão a Portugal, esperando que o seu Governo faça agora occupar devidamente os seus territórios e exercer nelles a sua acção benévola, já intervindo nas suas demandas com estranhos as povoações, seja qual for sua proveniência, já na abertura de caminhos através as suas terras a LUNDA, em todos os sentidos, já enfim orientando-se no modo de educar seus filhos para um futuro mais prospero.

Art. 2.º - Mona Quissengue e seus súbditos reconhecem que o MUATIÂN VUA é o senhor das terras da LUNDA; porém, não há de elle intervir na administração dos povos Quiocos.

Art. 3.º - Portugal entre os Quiocos reconhece as auctoridades e nas localidades em que se encontram estabelecidas e de futuro confirma as que succedam, observadas as praxes do estylo e também as que venham a constituir-se quando tenham a aprovação do MUATIÂN VUA em novas localidades dos seus domínios.

Art. 4.º - Obriga-se Portugal a fazer com que MUATIÂN VUA e seus súbditos, respeitando o que até hoje tem sido admitido nas suas terras, instituído pelos Quiocos, procurem que seus povos vivam sempre em paz com os seus vizinhos.

Art. 5.º - Mona Quissengue e seus Muananganas também pela sua parte garantem viver em paz e em boa ordem com os seus visinhos Lundas e a empregar todos os seus esforços para acabarem as razzias as povoações que lhe são estranhas.

Art. 6.º - Portugal mantera a integridade dos territórios que o Muatiân vua e os Muatas seus súbditos, com o tempo teem acceitado como domínios dos Quiocos onde estão estabelecidas e até onde exercem a influencia da sua auctoridade, mas Mona Quissengue e seus súbditos não alargarão essa influencia de futuro sem a aprovação do Muatiân vua e Muatas em cada um dos seus domínios de que deve ter

conhecimento o delegado do Governo portuguez na localidade mais próxima dessa cessão.

Art. 7.º - Mona Quissengue e seus Muananganas auxiliarão a auctoridade portugueza com força de armas, se tanto for preciso, contra seja quem for, para que se mantenham seguros os caminhos das suas terras para o Cuango, para a Mussumba e para os Cachilangues no norte.

Art. 8.º - Garante Mona Quissengue e seus muananganas a segurança das vidas e haveres dos indivíduos portuguezes ou munidos de guias das auctoridades portuguezas, negociantes, missionários, industriaes, que queiram permanecer provisoriamente ou estabelecer-se definitivamente ou passar nas suas terras.

Art. 9.º - Em nenhum caso, e sob qualquer pretexto, admitirão que se façam transações por gente que procurem levar para fora das suas terras.

Art. 10.º - Mona Quissengue e seus Muananganas não deixarão fluctuar nas suas terras outras bandeiras que não seja a bandeira de Portugal e não consentirão que se façam cedências de porções de territórios a indivíduos que não sejam portuguezes e não tenham a permissão das auctoridades portuguezes.

Art. 11.º - Coadjuvarão os Quiocos sempre que a auctoridade portugueza careça da sua força para não consentir que nas terras do Muatianvua seus delegados mandem matar gente, mesmo a pretexto de feitiço.

Art. 12.º - Por este contracto contraem Mona Quissengue e os seus Muananganas os deveres de: cohibirem que se roubem, espoliem e maltratem os negociantes ou comitivas de commercio das terras de ANGOLA que transitem pelas suas terras; de não exigir tributos superiores aos que se estabelecerem por um accordo com as auctoridades portuguezas; de fazerem entregar quaesquer delinquentes portuguezes ou indivíduos que viajem sem guias de auctoridades portuguezes ao delegado do Governo de ANGOLA mais proximoda sua localidade, sendo essa diligencia paga por esse delegado; finalmente, de manter a paz com os povos vassallos e amigos de Portugal e com os Portuguezes, submettendo todas ainda as mais pequenas pendências que possam perturbal-a ao julgamento da auctoridade portugueza.

Quibengue de Quissengue, na margem do Cachimi, visinho da residência do Caungula do Mataba, situada na lat. S. Do Equador, 8º, 20' long. E. De Gren. 21º, 31' altitude 877 metros. - 2 de Setembro de 1886.

(a) por procuração, collocando uma cruz ao lado dos seus nomes,

+Mona Quissengue (que se fez intitular de Magestade),  
+Xa Cazanga,  
+ Quicotongo,  
+ Muana Muene,  
+ Quinvunguila,  
+Camba Andua,  
+ Canzaca,

+ Quibongue,  
+ Augusto Jayme,  
+António Angonga, o soldado do batalhão de Ambaca n.º 54  
+ Adriano Annanias,  
+ Matheus, e em Malange,  
+ Casimiro,  
+ Negrão ,  
+ Sarrote,  
+ André ,

e assignaram depois: O Chefe da Expedição, Henrique Augusto Dias de Carvalho, o interprete Agostinho Alexandre Bezerra, e eu servindo de secretario, José Faustino Samuel.

Tratado #A/4

TRATADO DE PROTECTORADO ENTRE PORTUGAL E A CORTE DO  
MUATIÂNVUA  
(Carvalho, 1890: 304-308)

Aos dezoito dias do mez de Janeiro do anno do nascimento do Nosso Senhor Jesus Christo de mil oitocentos e oitenta e sete, na principal Mussumba do MUATIÂNVUA na margem direita do calanhi entre os rios deste nome e o Cajidixi na lat. S do Equador 8° 21' long. E de Gren 223° 11' e na altitude de 1:009 metros, reunidos o Muatiânvua Mucanza com a sua corte na Ambula (Largo em frente da residência) á sombra de três grandes arvores monumentaes que symbolisam a instituição do ESTADO do MUATIÂNVUA, foi recebido neste local acompanhado de emissários do Muatianvua e da Lucuoquexe, o embaixador de Portugal, major do exercito Henrique Augusto Dias de Carvalho que era seguido dos interpretes portuguezes António Bezerra, de mim que servi de secretario, empregado da Expedição José Faustino Samuel, de António Rocha e seus patrícios e companheiros da colónia de que elle é chefe no Luambata há oito annos em substituição de Lourenço Bezerra que a creou há quinze e retirou de todo para Malange onde morreu há dois; pelo Chiota mestre de cerimonias e o grande Pontentado Muene Dinhingá; - começando então o tiroteio de fusilaria em signal de regosijo pela chegada do mesmo embaixador e depois dos cumprimentos do estylo sentou-se o mesmo embaixador em uma cadeira á direita do Muatianvua que estava sentado debaixo do docel na cadeira de espaldar dourada, presente que trouxe a Expedição portugueza e depois de feito o silencio se leu e foi depois assignado o seguinte:

Art. 1.º - O Muatiânvua e a sua corte bem como os herdeiros dos actuaes potentados, Muatas de lucano declaram: que nunca reconhecerão outra Soberania senão a de Portugal, sob o protectorado do qual há muito seus avos collocaram todos os seus territórios por elles governados e constituem o Estado da Lunda e que esperam sejam agora mandados occupar definitivamente pelo embaixador do Governo de Sua Magestade Fidelíssima.

Art. 2.º - São considerados por parte do Governo de Portugal os actuaes Muatas, Muenes e monas, e quaesquer outros quilolos de grandeza e sem grandeza chefes de estados e de menores povoações, quaesquer dignatarios e Cacuatas e todos os seus povos como vassallos de Portugal e os territórios que occupam ou venham a adquirir como partes integrantes do território Portuguez.

Art. 3.º - Uns e outros se obrigam a franquear os caminhos ás povoações e o livre exercicio do commercio e da industria licita a todos os indivíduos portuguezes ou munidos de uma auctorização ou ordem do Governador Geral da província de Angola, bem como a consentir, a auxiliar e a garantir o estabelecimento de missões,

de feitorias, de colónias, de fortificações, de tropas, de auctoridades e facilitar a passagem a escoteiros e viajantes portugueses nos seus territórios.

Art. 4.º - O Muatiânvua e sua corte não consentirão que em nenhum caso e sob pretexto algum as auctoridades súbditas do Muatianvua por muito longe que sejam os domínios destes da capital, admittam o estabelecimento nas suas terras de colónias, forças ou agentes não portugueses ou sob qualquer bandeira que não seja a portuguesa, sem previa auctorização dos delegados do governo de Portugal na Lunda, e em quanto estes se não apresentem, do governador geral de Angola, nem poderão negociar com estrangeiro ou nacional algum qualquer cessão politica de território ou de poder.

Art. 5.º - Compromette o Muatianvua e todos os potentados Muatas e outros seus súbditos a não fazerem nem consentirem que se façam nos seus territórios sacrificios humanos, venda ou troca de gente por artigos de commercio ou pagamento de demandas e de multas com gente.

Art. 6.º - Todas as auctoridades súbditas do Muatianvua com a sancção deste, ficam obrigadas a darem passagem, segurança e socorro a todos os commerciantes e mais pessoas que em paz e boa ordem tenham de atravessar ou percorrer os seus territórios e povoações, não exigindo dellas tributos e multas se não as que tenham sido previamente reguladas e entregando á auctoridade portuguesa ou a quem a representa mais próxima, sem maus tratos, violências ou delongas, a pessoa ou pessoas estranhas ao seu paiz ou tribu de que suspeitem ou tenha commetido qualquer malificio nos seus territórios.

Art. 7.º - Que todos os súbditos do Muatianvua manterão paz com os povos vassallos e amigos de Portugal e com os portugueses, submettendo as dissensões e litígios quando os haja e possam perturbal-a, ao julgado da auctoridade portuguesa.

Art. 8.º - Portugal pelos seus delegados ou representantes reconhece todos os actuaes chefes e de futuro confirmará os que lhe succederem ou forem elevados a essa cathegoria segundo os usos e praxes e sejam confirmados pelo Muatianvua; e obriga-se a manter a integridade de todos os territórios sobre o seu PROTECTORADO e respeitará e fará respeitar os usos e costumes, emquanto se não disponham a modificá-los de modo que possam instituir-se outros de effeitos mais salutaes em proveito das terras e de seus habitantes.

Art. 9.º - Quando alguma reclamação seja feita, todos auxiliarão a auctoridade no empenho de a conseguir seja contra quem for com todas ou parte de suas forças de guerra.

Art. 10.º - Reconhecido como está Ianvo, vulgo Xa Madiamba eleito pela corte, Muatianvua ; o presente Tratado antes de ser apresentado ao Governo de Sua Magestade Fidelíssima será submettido á sua apreciação, podendo elle com Caungula e Muata Cumbana fazer-lhe ainda as alterações que julguem convenientes a obter-se a PROTECÇÃO que se pede a Portugal; e só póde ter execução por ordem do Governo de Sua Magestade e depois de estabelecidos os seus delegados nos terras da LUNDA.

Calanhi, capital do Estado do Muatianvua 18 de Janeiro de 1887 por outros como procuradores, e pondo elles uma + ao lado de seus nomes;

- +Muatianvua, Mucanza,
- + Suana Mulopo Umbala,
- + Lucuoquexe Palanga,
- + Muari Camina,
- + Suana Murunda,
- + Muene Dinzinga,
- + Canapumba Andunda,
- + Calala Catembo,
- + Muitia,
- + Muene Panda,
- + Cabatalata,
- + Paulo,
- + Adolpho,
- +Paulino de Loanda,
- + António Martins,
- + Domingos Simão de Ambaca,

e assignaram António da Rocha, José Rodrigues da Cruz, António Bezerra de Lisboa, Agostinho Alexandre Bezerra, João Pedro da Silva, Henrique Augusto Dias de Carvalho o Chefe da Expedição Portuguesa ao Muatianvua, e por ultimo eu José Faustino Samuel que o escrevi. Esta conforme e delle se tiraram duas cópias, uma que deixou ao Muatianvua, que se entregou a Camexi para apresentar a Xa-Madiamba e o original que vai ser remetido ao governo de Sua Magestade Fidelíssima.

José Faustino Samuel, servindo de secretario.

Tratado #B/1  
Tratado de Simulambuco  
(Torre de Tombo)

«Nós, abaixo assinados, príncipes e governadores de Cabinda, sabendo que na Europa se trata de resolver, em conferência de embaixadores de diferentes potências, questões que directamente dizem respeito aos territórios da Costa Ocidental de África, e, por conseguinte, do destino dos seus povos, aproveitamos a estada neste porto da corveta portuguesa Rainha de Portugal, a fim de em nossos nomes e no dos povos que governamos pedirmos ao seu comandante, como delegado do Governo de Sua Majestade Fidelíssima, para fazermos e concordarmos num tratado pelo qual fiquemos sob o protectorado de Portugal, tornando-nos, de facto, súbditos da coroa portuguesa, como já o éramos por hábitos e relações de amizade. E, portanto, sendo de nossa inteira, livre e plena vontade que de futuro entremos nos domínios da coroa portuguesa, pedimos ao Exmo. Sr. Comandante da corveta portuguesa para aceder aos nossos desejos e dos povos que governamos, determinando o dia, onde, em sessão solene, se há-de assinar a tratado que nos coloque sob a protecção da bandeira de Portugal.

Escrito em reunião dos príncipes abaixo assinados, no lugar de Simulambuco, aos 22 de Janeiro de 1885.

«Representante da regência, sinal em + de Ibiala Mamboma, Rei; sinal em + da princesa Maria Simbo Mambuco, (a) Manuel José Puna (mais tarde Barão de Cabinda); sinal em + do príncipe Iambo Franque, governador de Chinga; sinal em + do príncipe Jack, governador de Bucu-Sinto; sinal em + de Fernando Mengas, filho do príncipe Jack; sinal em + de King Jack, príncipe; sinal em + do príncipe King Faine, sinal em + de Fernando Sonça, governador do Povo Grande; sinal em + do Mongovo Velho, dono do Povo Grande; sinal em + do Mongovo Mamgombe, governador de Siamona; sinal em + de Betti Jack, governador de Cai; (a) Manuel Bonzela Franque, governador de Porto Rico e Mambu; Francisco Rodrigues Franque, governador de Pernambuco e Vitória; sinal em + do Massabo; sinal em + de Machimbe Mafuca Franque; sinal em + do príncipe Muan Sambi Linguister de Francisco Franque.

«Guilherme Augusto de Brito Capello, capitão tenente da Armada, comandante de corveta «Rainha de Portugal», comendador de Aviz e Cavaleiro de várias ordens, autorizado pelo governo de Sua Majestade Fidelíssima El-Rei de Portugal, satisfazendo os desejos manifestados pelos príncipes de Cabinda em petição devidamente por eles assinada, em grande fundação concluiu com os referidos príncipes, governadores e chefes abaixo assinados, seus sucessores e herdeiros, o seguinte



## TRATADO DE SIMULAMBUCO

«Art. 1º - Os príncipes e mais chefes e seus sucessores declaram, voluntariamente, reconhecer a soberania de Portugal, colocando sob o protectorado desta nação todos os territórios por eles governados.

«Art. 2º - Portugal reconhece e confirmará todos os chefes que forem reconhecidos pelos povos segundo as suas leis e usos, prometendo-lhes auxílio e protecção.

«Art. 3º - Portugal obriga-se a fazer manter a integridade dos territórios colocados sob o seu protectorado.

«Art. 4º - Aos chefes do país e seus habitantes será conservado o senhorio directo das terras que lhes pertencem, podendo-as vender ou alugar de qualquer forma para estabelecimento de feitorias de negócio ou outras indústrias particulares, mediante pagamento dos costumes, marcando-se de uma maneira clara e precisa a área dos terrenos concedidos, para evitar complicações futuras, devendo ser ratificados os contratos pelos comandantes dos navios de guerra portugueses, ou pelas autoridades em que o governo de sua majestade delegar os seus poderes.

«Art. 5º - A maior liberdade será concedida aos negociantes de todas as nações para se estabelecerem nestes territórios, ficando o governo português obrigado a proteger esses estabelecimentos, reservando-se a direito de proceder como julgar mais conveniente, quando se provar que se tenta destruir o domínio de Portugal nestas regiões.

«Art. 6º - Os príncipes e mais chefes indígenas obrigam-se a não fazer tratados nem ceder terrenos aos representantes de nações estrangeiras, quando esta cedência seja com carácter oficial e não com o fim mencionado no artigo 4º.

«Art. 7º - Igualmente se obrigam a proteger o comércio quer dos portugueses, quer dos estrangeiros e indígenas, não permitindo interrupção nas comunicações com o interior, e a fazer uso das suas autoridades para desembaraçar os caminhos, facilitando e protegendo as relações entre vendedores e compradores, ou as missões religiosas e científicas que se estabeleçam temporária ou permanentemente nos seus territórios; assim como o desenvolvimento da agricultura.

§ Único. - Obrigam-se mais a não permitir o tráfico de escravatura nos limites dos seus domínios.

«Art. 8º - Toda e qualquer questão entre europeus e indígenas será resolvida sempre com a assistência do comandante do navio de guerra português que nessa ocasião estiver em possível comunicação com a terra, ou de quem estiver munido de poderes devidamente legalizados.

«Art. 9º - Portugal respeitará e fará respeitar os usos e costumes do país.

«Art. 10º - Os príncipes e governadores cedem a Portugal a propriedade inteira e completa de porções de terreno, mediante o pagamento dos seus respectivos valores, a fim de neles o governo português mandar edificar os seus estabelecimentos militares, administrativos ou particulares.

«Art. 11º - O presente tratado assinado pelos príncipes e chefes do país, bem como pelo capitão-tenente comandante da corveta «Rainha de Portugal», começa a ter execução desde o dia da sua assinatura, não podendo, contudo, considerar-se definitivo senão depois de ter sido aprovado pelo Governo de Sua Majestade.

«Simulambuco, em Cabinda, 1 de Fevereiro de 1885, (a) Guilherme Augusto de Brites Capello (seguem-se as assinaturas de todos os príncipes e nobres de Cabinda). Este tratado foi explicado e lido em língua do país, ficando todos inteirados do seu conteúdo antes de assinarem e fazerem o sinal de + (cruz), na minha presença e comigo, António Nunes de Serra e Moura, aspirante do corpo de oficiais da Fazenda da Armada, servindo de escriturário (a) Nunes de Serra e Moura.

«Afirmamos e juramos, sendo preciso, que as assinaturas e sinais são dos indivíduos, por os conhecermos pessoalmente e os termos visto assinar este auto (a) João Puna, João Barros Franque, Vicente Puna, Guilherme Franque.

«Estavam presentes a este acto as seguintes pessoas: (a) Onofre Alves de Santiago, M. J. Corrêa, Alexandre Manuel António da Silva, J. C. Contreiras; oficiais da corveta «Rainha de Portugal»: (a) Cristiano Frederico Knusse Gomes, 1º tenente; Eduardo Ciriaco Pacheco, 1º tenente; António da Fonseca Sarmiento, 2º tenente; João de Matos e Silva, facultativo naval de 1ª classe; Alberto António de S. Marino, Guarda Marinha; José Francisco, Guarda Marinha; João António Ludovice, Guarda Marinha» (independência de Cabinda, Leitão, 1877).

## **A nossa análise**

### *Tese da independência de Cabinda*

#### **1) De acordo com a FLEC**

- a) Três décadas antes do documento de Simulambuku, Portugal recebia emissários oriundos de Cabinda. Os embaixadores terão ido solicitar a definição da sua nacionalidade como portugueses. Em princípio, são referenciados nos Boletins Oficiais de Angola nº388, de 5 Março de 1853; nº483 de 30 Dezembro de 1854, pp.1-2 nº571 do 6 de Setembro de 1854, p.p.4-5.

Pretende-se que tal atitude indica que os cabindenses não se consideravam angolanos. Então, quais seriam realmente as causas dessa atitude? Começamos por dizer que enquanto Portugal se encontrava sob protectorado da Inglaterra, as suas explorações científicas e económicas em África conhecerão o acompanhamento ou auxílio dos ingleses, de maneira que a região setentrional, banhada pelo rio

erradamente chamado Zaire, suscitava muito interesse aos anglo-saxões. Por sua vez, as famílias “inimigas” (Puna e Franque<sup>982</sup>) serão promotoras desses tratados.

- b) Portugal, incapaz de controlar a violação dos preceitos do Acordo de Alvor, emitiu uma lei 458-I/74, onde revoga o Acordo de Alvor, mantendo porém a data da independência (Diário de Governo, Serie, nº194, de 22 Agosto 1975 pp. 1292).

No desiderato de interpretar esses documentos, alguns juristas de expressão francesa sobretudo (e mais tarde inglesa e espanhola) compreendem que Cabinda seja tida como terra não pertencente à integridade territorial angolana. Pertencem à doutrina monista, uma vez que essa visão só consegue interpretar a lei portuguesa à moda do Portugal, esquecendo porém que os ditos cabindenses também possuem suas formas legais. Iremos primeiro reler analiticamente esses documentos para depois assumirmos a doutrina dualista, isto é, interpretar as leis portuguesas e as leis cabindenses, as suas respectivas modas por um lado, e por outro, estabelecer uma comparação analítica à luz do Direito Internacional Público e do Direito Interno Público, ambos válidos, independentes e separados. Assim nos parece a via fiável para interpretar o Tratado de Simulambuku, assim como os documentos sequenciais e consequenciais.

- c) O Decreto-lei nº 203/74, de 15 de Maio de 1974, põe em prática as disposições constitucionais transitórias portuguesas (Lei n. 3/74). O art.3, na alínea b) da sua 7ª parte, define que «os territórios do Ultramar português devem poder decidir sobre o seu futuro, no respeito pelos princípios da autodeterminação». Tal foi a resposta: a) à Assembleia Geral das Nações Unidas, na sua Declaração nº1514, de 14 de Dezembro de 1960, da XV sessão, a qual proclama que «todos os povos têm direito à sua livre determinação...»; b) Declaração nº 2621, XXVª sessão, de 12 de Outubro de 1970, que interditava qualquer distinção que, sob este aspecto, se pretenda fazer entre pequenos e grandes territórios coloniais. Daí que Cabinda, embora pequena, poderia pudesse vir a ser um país independente.

## **2) A diacronia legal legitimadora**

Famoso, polémico e pertinente é o Tratado de Simulambuku, de 1/2/1885 (22/01/1885) que (o que é curioso) não parece ter sido oficialmente publicado nem antes nem sequer nas colecções oficiais da «Legislação Novíssima do Ultramar». Por Portaria 730 de 27/6/1913 Boletim Oficial 26, foi criada a Circ. de Cabinda, da Intendência do mesmo nome. A sede do Distrito do Congo se encontrava em Cabinda e foi transferida para Maquela do Zombo, por Decreto 3365, de 15/9/1917. «Com a junção dos Distritos de Zaire e Congo, sob a designação de Distrito do Zaire-Congo, a Intendência de Cabinda ficou directamente subordinada ao Governador-Geral de

---

<sup>982</sup> Estas duas famílias foram inimigas. José Franque chegou a publicar um livro sobre Ngoyo. Usos e costumes, nos anos 1940, de modo a declarar-se como detentor do trono de Cabinda.

Angola – P.M. 1, de 28/6/932, Boletim Oficial 26 (2ºSupl)» (Milheiros:1972,p44) cuja representatividade encontrava-se em Luanda.

Se recuamos ligeiramente no século XIX, veremos que o reino de Ngôyo que proclamam os portugueses em apoio a algumas famílias na comuna de Ngôyo (na actual Cabinda) tenta separar a relação histórica entre Mbânza Kôngo e Ngôyo. Mas as organizações políticas **tradicionais** dispõem de um sistema que não permite facilmente esse afastamento. Ora, Luanda – desde o século XVII – era tida como “país dos assimilados revoltosos” perante Mbânza-Kôngo. Já no início da luta armada para libertação de Angola, por parte da UPA/FNLA (como já comentámos) as estatísticas indicam não haver boas relações com o MPLA, mas curioso é que quase todos que criaram organizações políticas em Cabinda originaram da UPA. Quer dizer, traziam com eles as sequelas ideológicas da UPA perante o MPLA que nasceu (como já vimos) em Luanda e na metrópole. Tido como agente da assimilação, o MPLA terá problemas sérios com a incorporação dos nativos de Cabinda. É o caso de Henrique Nzita Tiago que, ainda que ameaçado de expulsão do seu exílio, no Congo-Brazzaville, preferiu não aderir ao MPLA<sup>983</sup>. A sua insistência fez com que mais tarde outros elementos das associações políticas de Cabinda comessem a ingressar no MPLA. Aparentemente, alguns elementos da FLAC terão ingressado no MPLA nos princípios de Novembro de 1969, tal como ALBERTO MINGAS, A. CRUZ, PITRA PENA, PEDALÉ, HENRIQUE TEMBO, AFONSO TUTI, ALBERTO BRÁS, JOSÉ FRANCISCO WOLF” (PIDE/DGS, Comité Revolucionário de Cabinda, proc. Nº. 203/66, u.i., nº. 3518, folha 36). No princípio de 1972, os de Cabinda manifestavam-se contra a presença do MPLA, dizendo que este partido não tinha nada a ver com o distrito de Cabinda a ponto de reclamarem pelos seus conterrâneos cabindenses que tinham sido enviados para o Leste de Angola em nome do MPLA (PIDE/DGS, Comité Revolucionário de Cabinda, proc. Nº. 203/66, u.i., nº. 3518, folha 16). Pois, estamos aqui perante o descontentamento dos nativos de Cabinda ao verem o seu território a ser “anexado” legislativamente e depender duma região que consideram “alienada” sob égide do MPLA, durante o período da luta para libertação.

Para completar isso, citamos o Diploma Legislativo n.º 571 de 24/2/1934 que criou o Distrito de Cabinda, suas subdivisões, etc. Portaria 15359, de 12/1/1968 (Bol. Ofic. 10) e Decreto 50/71, de 23/2/1971 (Bol. Ofic. 57) afirmam que Cabinda é

---

<sup>983</sup> “Numa reunião efectuada no dia 8/4/68, em Ponta Negra, com a presença de elementos do governo congolês, “OUA” e “MPLA”, o representante do governo da República Popular do Congo, ter-se-ia prontificado a encerrar os escritórios do “CRC”, se o TIAGO N’ZITA não quisesse aderir ao “MPLA”. (PIDE/DGS FLAC, proc. Nº 9035, u.i. 7552, folha 6). N’zita Tiago não queria aderir ao MPLA, permitindo que o resto dos membros do CRC o fizesse caso queira quisesse ingressar. Mas para ele era impossível. (PIDE/DGS, Comité Revolucionário de Cabinda, proc. Nº. 203/66, u.i., nº. 3518, folha 49). Foi preso e depois libertado (PIDE/DGS, Comité Revolucionário de Cabinda, proc. Nº. 203/66, u.i., nº. 3518, folha 56). De facto, N’zita Tiago era carismático a ponto de considerar a sua morte como possível causa de confusões entre os Cabinda (PIDE/DGS, Comité Revolucionário de Cabinda, proc. Nº. 203/66, u.i., nº. 3518, folha 60).

Distrito da Província de Angola<sup>984</sup> o que justificaria o art.2 do Acordo de Alvor, pois seria a razão da ausência da FLEC em Janeiro 1975? É por isso que a petição de Franque para independência de Cabinda sob arquivo (A/AC.109/PET.1087) foi enquadrada no ficheiro de Angola (PIDE/DGS, “Comité Revolucionário de Cabinda”, proc. Nº. 203/66, u.i., nº. 3518, folha 5). Por fim, citamos a Constituição Portuguesa de 1933, no seu nº2 do Art.1 (Garantias Fundamentais) que diz claramente que Cabinda é distinta de Angola. Há ou não vigência do Decreto 50/71, assim como a Portaria 15359 de 1968 nessa Constituição de 1933? Ou haveria alguma caducidade nessa Constituição? Contradições?!

### 3) Da legitimidade dúbia

Em princípio, todo Tratado é tido como legítimo quando é legalmente assinado por pessoas competentes. Na parte de Cabinda os assinantes são o «rei» Ibala Mboma e seus príncipes. De acordo com os usos e costumes da região, a assinatura do chefe da terra (Mankunku) seria suficiente. A longa lista faz-nos logo à partida pensar numa irregularidade. Aquilo que é Cabinda no entender dos «*Kabindenses*», significaria outra coisa em relação ao que os portugueses aparentam ilustrar nesse documento. Kabinda é apenas uma ínfima parte dum *Kimbuku* que, aliás, foi mal repartido pelo acto colonial. Na compreensão interna, **kinkosi** significa província; **kimbuku** é Distrito; **kikayi** é Território (município); **kifuka** ou **mumvuka** é a colectividade (comuna).

De acordo com a divisão territorial interna, os Kabindenses são na sua maioria Ba-Mboma. Esse Mboma compreende Matadi, Boma e uma parte do Norte de Angola (onde até hoje há Bamboma em Noki, por exemplo). Por essa razão, aliás, o «Rei» no documento é chamado Ibiala Ma(ni) Mboma, e Mboma aqui é uma pequena parte de Kimbûku (Distrito) da Província (Kinkôsi) de Vûngu (Bûngu). Mbôma e Ba Mboma respondem a simples equação país=povo. Tudo indica que até o reino Ngôyo/Kabinda, que a Portugália tanto orquestrou a existência, parece não ter realmente existido na concepção desses habitantes que são a mistura de *Bamboma*, *Bakôngo* (habitante de Kakôngo), *Bânda* (Ngôyo, Kabinda, etc.), *Bansûndi* (Bahungana, Nsunde, etc.).

Na parte de Portugal, o documento é assinado por pessoas autorizadas pela Coroa portuguesa. Nesse contexto, o Tratado ainda não pode ser considerado como um «produto finito», por simples razão que deveria passar por ratificações e ser devidamente (carimbado e) assinado pelo rei português. Jamais, na concepção jurídica indo-europeia, um Tratado é assinado por pessoas incompatíveis em termos de hierarquia: «olho por olho, dente por dente» implicaria Rei vs Rei, Governador vs Governador, Príncipe vs Príncipe, etc.

<sup>984</sup> Permite-nos lembrar a noção de *Axi Mundi*: Angola aqui, embora seja geograficamente este território o que é hoje em dia, era “simbolizado” por LUANDA. Eis porque Huambo, também, irá proclamar-se como “Nova Lisboa” (novo Axi Mundi). Aqui, os cabindenses apresentam apenas o seu descontentamento ao verem o seu “território” depender de um “Axi Mundi” de Angola (Luanda).

“Simulambuku” é, como nos parece, uma intenção Tratadual cujo processo estaria apenas a começar. Todo Tratado é escrito em línguas dos assinantes, o que inviabilizaria o de Simulambuku escrito apenas em português. Há inúmeras inconformidades, quer na parte de Cabinda tanto como na parte de Portugal, no processo e procedimento: será possível o Presidente de Portugal assinar Tratado com o Governador de Benguela? Não, não é?! E porque um suposto «rei» de Cabinda assinaria um Tratado com um «enviado» do Rei?! Ou será que o próprio Rei de Portugal aconselhado soubesse perfeitamente sobre o fantasmático Tratado e quimérico reino de Cabinda? Além de ser heteróclita, tal procedimento implica secessão e carrega com ele outras ilegitimidades como a impostura que assola África com as razias pacíficas de Brazza (Tratado de Makoko de Mbê) e outros. Diz-se que Brazza levou de volta o seu tratado «devidamente» assinado pelo Rei francês. Será que assim aconteceu com Simulambuku?

#### 4) O Subtexto do Tratado

Há nesse documento extractos sub-textuais de imposição: a ausência presencial do pretense «protegido» e algum incómodo nas tentativas de legalização do documento. E, por último, há incompatibilidades entre os assinantes (rei vs *representante de rei*), *superabundância* dos assinantes do lado cabindense, a incompletude processual do Tratado, dado que o Rei português não assinou e mandou de volta uma cópia para o «rei», príncipes e princesas de Cabinda. Aliás, os documentos oficiais de 1884-1886 aparentam-se taciturnos nesse aspecto. Será a razão do silêncio do Portugal actual?

##### a) **Inferioridade:**

Assim lemos, «Este tratado foi explicado e lido em língua do país<sup>985</sup>, ficando todos inteirados do seu conteúdo antes de assinarem e fazerem o sinal de + (cruz), na minha presença e comigo, António Nunes de Serra e Moura, aspirante do corpo de oficiais da Fazenda da Armada, servindo de escrivão (a) Nunes de Serra e Moura». É estranhamente curioso! Não sabiam «porquê», «o quê», e assinaram simplesmente e nem significado da cruz que, pretensamente, marcaram, para não falar das consequências! «Podres» Cabindenses! Quer dizer, não participaram na elaboração desse documento tão comprometedor e perigoso para liberdade dos seus cidadãos e para o solo que os alberga<sup>986</sup>. Que estranha maneira de representar o povo!?

Assim reza o Tratado no seu Art.2º «Portugal reconhece e confirmará todos os chefes que forem reconhecidos pelos povos segundo as suas leis e usos, prometendo-lhes auxílio e protecção». Só a ausência dos cabindenses na elaboração do Tratado já

<sup>985</sup> O escrivão nem sabe a língua que se fala nessa região, o que torna mais suspeito ainda o documento.

<sup>986</sup> Todo sistema de crença entre as populações de Cabinda (ou de velho reino do Kôngo) coloca a TERRA como propriedade ancestral estritamente não vendável. Raphaël Batsikama, cuja origem é dentro dos limites de Mbôma, sublinha que o chefe teme os ancestrais mais do que qualquer outra pessoa (Batsikama: 1970). Logo, os assinantes não poderiam comprometer sua terra desta forma.

constitui falta de legitimidade nas leis portuguesas, assim como um atropelo dos usos e costumes da região para proteger.

**b) Imposição:**

«Sabendo que na Europa se tratava de resolver, em conferência de embaixadores de diferentes potências, questões que directamente diziam respeito aos territórios da Costa Ocidental de África». De de todos os assinantes cabindenses, ninguém conhecia Europa, nem tão pouco falava português senão balbuciar imperfeitamente, salvo talvez os Franques e os Puna que, neste aspecto, já detinham algumas antecedenças. Para além de confessar a não-participação dos «aclamadores da Protecção» na elaboração do documento, esse procedimento é puro e simplesmente europeu em virtude duma razia pacífica. Todo tratado imposto por uma das partes é ilegal, e se possível sujeito à ratificação. Nem nos documentos legais de Portugal, entre 1884-1886, encontramos sinal desse Tratado. Será por isso que Portugal, depois de «perder» consensualmente o Baixo-Congo, preferiu reatar Cabinda na sua verdadeira área: Zaire-Congo?! (É a partir daí que Cabinda começa a ser enclave).

«Art. 4º - Aos chefes do país e seus habitantes será conservado o senhorio directo das terras que lhes pertencem, podendo-as vender ou alugar de qualquer forma para estabelecimento de feitorias de negócio ou outras indústrias particulares, mediante pagamento dos costumes, marcando-se de uma maneira clara e precisa a área dos terrenos concedidos, para evitar complicações futuras, devendo ser ratificados os contratos pelos comandantes dos navios de guerra portugueses, ou pelas autoridades em que o governo de sua majestade delegar os seus poderes».

Esse artigo completa-se com o Art.6 que, juntos, explicitam o projecto desse Tratado. Sem perder de vista que os franceses tinham um poderoso Brazza, homem dos Tratados como novo método de neo-razia, e que Leopold IIº lançava-se em associações internacionais, animando conferências da repartição geográfica de África Central a favor dum Estado Independente do Congo, sem esquecermos dos ingleses cujos piratas acompanhavam comerciantes que tinham filiações íntimas com os magnatas. Todos estavam a rivalizar-se com Portugal por causa de Cabinda. Somente nesse contexto é que os artigos 4 e 6 se justificavam.

Os assinantes de Mbôma e outros Mbûku (distritos), que errada e forçosamente são chamados a pertencer ao reino ilusório de Ngôyo/Kabinda, desconheciam tudo isso. Mesmo quando José Franque publicara a sua obra sobre os Ngoyo, falando de usos e costumes, a existência de algum “reino de Ngôyo” só existiria virtualmente. Naquela obra, Franque é apresentado como um dos “ayant-droit” ao trono de Ngoyo. Curiosamente há muitas lacunas. Limitaremos a citar as duas principais: (1) O nome da cidadania é mal dado, e a linhagem dos “ayant-droit” ao trono, não só da comuna de Ngôyo mas como também a todos cargos executivos, são os Nzinga. (2) a origem de Ngôyo é de Kôngo dya Ngûnga, tal como ele escreve. Curioso é ver que este Kôngo dya Ngûnga é posterior à chegada dos europeus. Os de Ngôyo ou de Lwângu, em geral, dizem-se originários de Kôngo dya Mulaka ou

Kôngo dya Mulaza. Estas duas observações indicam quanto Franque valoriza o que não é genuinamente da região que defende ser legítimo.

Por isso, a frase «leram para eles na sua língua», aparentemente um arranjo entre os complôs (europeus e alguns nativos de Cabinda), não testemunha sinceridade desse documento. Nem um simplório procederia dessa forma. E quanto mais esses cabindenses os quais José Martins Vaz<sup>987</sup> elogiou alta sapiência na «filosofia tradicional» em dois volumes!?

### c) Incómodo na legalização:

É claro que os Bamboma feitos cabindenses pelas vicissitudes históricas não percebem absolutamente nada disso tudo. O pior é que a «*tradução escrita*» desse Tratado que pretensamente foi lida ainda não existe oficialmente, e se existe oficiosamente receamos que seja uma falsificação. Nenhum Sobrinho (*título administrativo*) do Ibyâla Mani Mboma participou, mas sim seus filhos? Coisa portuguesa! Estranha ainda é a ausência do Chefe das terras, que é chefe espiritual e principal, o Mankûku. Todo cabindense reconhece nele o poder da fertilidade, prosperidade e comunicação com os ancestrais, verdadeiros detentores das terras (Labat, 1732:21, 167, 214; Martins:254). Em cada Kimbuku, deve existir, no mínimo, cerca de 33 Mankunku e 144 Mankunku<sup>988</sup> em cada Território (Mfûka tal como o Makoko nas intrujices de Brazza). Esquisita é a ausência deles numa função social que lhes compete. Na nomenclatura dos assinantes, Ibyâla Ma Mbôma, Ñsimba Ma Mbuku, Ma Ngovo (Ma Ngôyo) Ma Ngômbe, Ma Nsîmb'a Mafuka, são os únicos «nomes de cidadania» válidos nos usos e costumes do povo. Quanto ao resto, tudo indica como os portugueses querem a todo custo legalizar o que é, por natureza, ilegal. Pois, o resto dos nomes é apenas «personagens» para compor o teatro nas boas maneiras. Se Ñsimba Ma Mbuku é princesa, tal como se lê, tudo indica que não é filha de Yibyâla (o que nos parece antinómico ao que se pretende no subtexto do Tratado), sendo então representante dum outro Mbuku (distrito). Simu Iya Mbuku (Simulambuku = Norte de Mbûku ou Mbûku do Norte) seria Ñsimba Ma Mbûku? Indicaria, nesse caso, um outro Mbûku, ou seja, Mbânda Iya Mbuku a ser dirigido por um outro Yibyâla Ma Mbôma(?).

No art.3º «Portugal obriga-se a fazer manter a integridade dos territórios colocados sob o seu protectorado». Com os topónimos enumerados, actual Cabinda teria outras dimensões. Por um lado, Matadi, Noki estão incluídos, por outro lado a bacia de Mayômbé/Congo-Brazzaville também estariam incluídas. O que é realmente

<sup>987</sup> A sua monumental obra intitula-se *Filosofia tradicional dos Cabindas através dos seus cestos de panelas. Provérbios, adivinhas, fábulas*. Esta obra foi publicada pela Agência Geral do Ultramar, Lisboa. O primeiro volume contém 792 páginas.

<sup>988</sup> Num estudo que publicaremos posteriormente, Raphaël Batsíkama apresenta o reino do Kôngo como sendo um conjunto de 144 comunas. Numa leitura antropológica, o conceito "nsi", que começa como um Território (subdivisão administrativa), manter-se-á na sua dimensão do reino, depois do "acto fundador" ter sido concluído. A partir de algumas informações já publicadas por alguns autores, e tendo em conta as nossas expedições científicas no território angolano, tentamos reconstruir as velhas 144 comunas do reino do Kôngo. Cada *mbuku* passava a conter 144 *Mankunku*.



quixotesco, esse espaço nunca foi Kabînda. Grosso modo, o documento reza coisas impróprias que ignoram a *verdadeira* noção das coisas.

A presumível ilegalidade desse documento situar-se-ia, também, na falta de consensualidade, nas cláusulas arbitrais e pseudo-compromissórias, ausência da inter-independência entre as partes, a incoerente anatomia da vontade das partes, a sua incredibilidade perante as leis portuguesas que não registaram, a pseudo-juridicidade nele depositada, etc. Mas o escrivão está ciente da mais elementar noção de arbitragem no Tratado tal como desde Platão se canta: "que o mais sagrado dos Tribunais seja aquele em que as partes tenham criado e eleito de comum acordo" (*Legibus*, Liv.6 e12).

Por isso lemos no documento: «Estavam presentes a este acto as seguintes pessoas: (a) Onofre Alves de Santiago, M. J. Corrêa, Alexandre Manuel António da Silva, J. C. Contreiras; oficiais da corveta «Rainha de Portugal»: (a) Cristiano Frederico Knusse Gomes, 1º tenente; Eduardo Ciríaco Pacheco, 1º tenente; António da Fonseca Sarmiento, 2º tenente; João de Matos e Silva, facultativo naval de 1ª classe; Alberto António de S. Marino, Guarda Marinha; José Francisco, Guarda Marinha; João António Ludovice, Gurada Marinha». Um belo «mise en scène» para provar a legalidade do Tratado!

#### **d) Ausência presencial:**

Os cabindenses assinaram com cruz. Do ponto de vista jurídico, a “cruz” não se assimilaria à assinatura. Caso não soubesse assinar, talvez o recurso às impressões digitais se justificasse, pois não a cruz (+). Esse símbolo pode indicar na parte deles a predisposição, ou a “boa” intenção nesse processo (pois não o compromisso já assumido), tudo indica que: 1) ou estão fisicamente ausentes, uma vez que qualquer pessoa pode marcar cruz por eles! 2) ou mostram genuinamente a vontade de levar a bom porto a intenção exprimida no documento, aguardando por eventuais rectificações. Desse ponto de vista, o carácter desse documento não pode ser de um «Tratado».

Cabînda sempre foi dependente de Mbânza-Kôngo antes de Diego Cão, até mesmo quando se proclamou o pseudo-reino de Cabinda (Ngôyo) em pleno século XVIII. Até lá não foi enclave, e terá passado assim a ser em virtude do protectorado britânico de que gozava Portugal e da planificação colonial de Leopold IIº, na divisão geopolítica e estratégica de África Central consoante as potências políticas e económicas europeias. Antropologicamente, a região de Baixo-Congo ainda abundam as marcas portuguesas na zona até no kikôngo daquela zona.

A independência de Cabînda, fundamentada a partir do pré-Tratado de Simulambuku e a partir da caducidade do Acordo de Alvor em Agosto de 1975, necessita de uma nova revisão, pois do ponto de vista histórico parece menos sustentável. Reza uma versão menos enganosa que a questão de Cabinda seria económica e política, dado que a região é economicamente rica, em vez de servir toda Angola e manter-se na pobreza, a sua independência seria mais lucrativa para as populações, embora tal tentativa encontre sérias dificuldades (na realidade

antropológica). O pressuposto segundo o qual Cabinda não é Angola é dificilmente provável do ponto de vista histórico e antropológico. Logo, esta versão aparenta ter sustentos prováveis do ponto de vista económico/político. A pertença de alguns líderes à UPA e desvinculação dos mesmos, assim como a inaceitabilidade dos propósitos do MPLA por parte de líderes oriundos de Cabinda, nomeadamente Nzita Tiago, justifica nitidamente a “auto-exclusão” dos “defensores de Cabinda” perante o resto dos angolanos. Mas, como já abordámos isso, os motivos dessa auto-exclusão, têm fundamentos na dependência de Cabinda directamente de Luanda (e ruptura com Mbânza-Kôngo – Congo).

Como acabamos de mostrar, as organizações políticas FLEC, FNLA, MPLA e UNITA tinham problemas existenciais internos que lhes mantinham inconciliáveis. “Todavia, não obstante a impossibilidade de união entre os três movimentos de libertação (FNLA, MPLA e UNITA, nosso grifo), a existência de perspectivas divergentes no interior dos movimentos de libertação... a sua definição... permanecesse sendo válida” (Bittencourt, 1999:25). FLEC optou uma postura da independência que, ela poderia valer por razões sociais e económicas manifestadas pelas próprias população, importa sublinhar que historicamente esta tese não se justificaria facilmente.

Tratado #B/2

## As características da descendência escrava em Cabinda

### Introdução

A necessidade de se estudar as origens sociais das populações angolanas, das famílias angolanas – independentemente da conotação política que possa ter – foi expressa pela Conferência Internacional da Descendência Escrava realizada em Luanda, no princípio de 2013.

O trabalho que se apresenta é a síntese dos resultados que localmente percebemos, de uma leitura arquivista (Arquivo Nacional de Angola, em Luanda) e de familiarização de dissertações sobre Cabinda em geral, e a escravatura. Mas, interessa-nos as nossas pesquisas de campo (100 inquéritos), sem menosprezo as outras fontes.

### I.1. Dos reinos pré-coloniais até 1885

O território actualmente compreendido por Cabinda é habitado por diversas populações que diferem entre si pelas origens, pelas famílias e pelas suas posições em relação à pertença àquela região. Uns se consideram como “donos das terras e águas”, e são assim confirmados pelos restantes, embora com algumas nuances. Outros se consideram como “donos das águas”, mas com algumas limitações nas suas relações sociais. Há quem seja reduzido a “eterna obediência” aos dois primeiros. Vamos procurar, rapidamente, averiguar estes dados, a partir duma breve história social de Cabinda.

Contam-se quatro reinos providenciaram as actuais populações de Cabinda: o reino do Ngôyo, o reino de Lwângu, o reino de Mayômbé e o reino dos Teke. Há quem acrescente o reino de Hûnga, e o reino dos Nsûndi. Mas na verdade, estes “reinos” estavam em contínuas relações de amizade, de lealdade e em trocas económicas. Por um lado, encontramos as mesmas famílias, clãs; por outro lado, a estrutura social em todos estes reinos é a mesma. Assim, temos: (i) os **livres**, entre os quais os **donos das terras, donos das águas**; (ii) os **escravizáveis**, entre os quais os “**sem terras**”, “**sem águas**”, os “**prisoneiros de guerra**”, os “**prisoneiros / litigiosos jurídicos**”.

As relações com o exterior, de modo geral, trouxeram uma larga dinâmica demográfica. Nesta estrutura social foi inserido o “filho do branco”, sempre privilegiado. Parte-se do pressuposto que as relações religiosas e comerciais entre os Portugueses, os Franceses e as populações lá encontradas, resultaram na mestiçagem cultural e social. Ora, as relações sexuais entre os “detentores do poder”, e mais tarde

entre os “poderosos económicos” ou “prisioneiros portugueses” e as desprotegidas negras, fez com que os seus descendentes tenham sido socialmente bem posicionados. Importa salientar, também, que o estrangeiro é tido como “livre” pela sua condição de visitante, mas pode ser confirmado como livre, caso seus descendentes nasçam numa posição social referenciada pelo poder económico, ou então como escravizado, caso venha a acumular dívidas impagáveis ou tenha cometido crimes que o comprometam, a si e à sua descendência.

Antes da chegada dos europeus, existiam vários Ma Mfûka, Ma Mbûku e Ma Nkayi, mas todos dependiam de Ma Ñlêmbe. Ma Mfûka era a base da escala da autoridade; passava-se, depois, para Mbûka, que envolvia geralmente sete ou doze kimfuka; Ma Nkayi consistia numa autoridade de três Mbûka. Assim por exemplo, José Franque, um dos últimos príncipes de Ngôyo/Cabinda, era descendente de Ma Nkayi de Kabinda/Wôyo. O Ma Ñlêmbe residia no Kakôngo/Lwângu, e era, na verdade, a autoridade máxima, quer dos reinos do sul (Ngôyo, por exemplo), quer do norte (Mayômbé, por exemplo), quer de Leste (Teke, por exemplo). Nestes tempos pré-coloniais, existiam, portanto: (i) livres; (ii) escravizáveis.

O padre Troesch (1953) apresenta-nos o modelo endógeno de família: cada família tem um nome, uma história restrita da família, e não se limitava a um espaço. Todas as famílias apresentadas por este autor (recolha que fez em Miconge) estão presentes no mosaico kôngo (cf. Batsikama, 2012: 302-329). Mas entre 1779 e 1885, verifica-se, na verdade, uma grande abertura inter-cultural entre as populações de Cabinda e a civilização ocidental (quer da Europa, quer das Américas). José Franque – príncipe de Ngôyo, aliás, afirma que povos de Cabinda são oriundos de Congo Landanda, isto é Kôngo dya Ngûnga, numa época posterior a 1491 (ano que surge o nome *ngûnga*, por causa dos sinos da cidade). Os conflitos de 1673-1722 e de 1763-1772, sucederam quer entre as dependências de Ma Lwângu, quer entre este com as suas dependências (as três causas principais foram: o tráfico negreiro; despovoação das terras que tornavam vulneráveis os reinos; e lutas inter-reinos que quebraram as relações de lealdade, de cooperação e protecção mútua). Esta é a razão pela qual os Nsundi ficam sem reino; os Têke são considerados como “povo delinquente e errante”; e os Wûngana são separados, etc.

Os habitantes dos bairros, aldeias de Lwângu/Kakôngo, Ngôyo, Mayômbé... serão, doravante, tidos como novos clãs e etnias (Proyart, 1776).

### I.2. Populações: famílias, clãs e “etnias”

Em Cabinda encontramos, hoje, várias populações que, na verdade, são da mesma família linguística Bantu. As suas origens históricas são convergentes: (i) vieram de todas as partes, mas reconhecem Ma Ñlêmbe como o ponto convergente de todos; (ii) apesar da consciência das suas origens diversificadas, aproximam as suas origens aos Kôngo (Vansina, 2004; Obenga, 1982).

Das dinâmicas verificadas, e sobretudo depois dos Tratados (não acabados), quer de Chifuma, quer de Simulambuku, surgiram várias famílias no território de Cabinda que reclamavam ser “dono das terras”. Deve-se entender que o espírito dos

tratados era de “protectorado” (como se fez com Brazza). Ora, muitas destas famílias, são oriundas de Ma Nkâyi, Ma Mbûku e Ma Mfuka. Verificou-se, também, que algumas destas famílias, tiveram relações com exterior (Brasil, sobretudo) alguns anos antes e depois dos tratados. Hoje, pelo menos, algumas destas famílias “donas das terras” sobreviveram, e passamos a citar: Albino, Barreto, Barros (Mafuka/Franque), Capita (regedores dos Mbuka), Conde, Cruz, Franque (Mafuka), Jack/Joaquim, Mangovo (Mafuka de Wôyo/Porto grande), Mingas, Mukoko, Puna, Pitra (barões de Cabinda), Tati, Wênga, etc. Nascia, assim, uma nova aristocracia, que veio a rivalizar com a antiga aristocracia: por um lado, as relações de convívio limitam-se, exclusivamente, a cada aristocracia; por outro, as necessidades na negociação das terras levou às limitadas relações de cooperação entre as duas aristocracias. A nova aristocracia relacionou-se com o exterior e, depois da colonização, relacionou-se com alguns partidos políticos, neste caso o MPLA. A aristocracia antiga manteve, inicialmente, relações com UPA/FNLA, mas preferiu romper e manter a sua postura anterior. Outras famílias – que são o resultado de várias relações, quer entre as duas aristocracias, quer com ademais, na disputa das terras – preferem isolar-se: está aí a fonte dos independentistas.

Desde então, aos nomes de clãs ou das “etnias” existentes, vieram por cima os nomes das famílias – doravante economicamente poderosas, por serem donas das terras. No ponto a seguir iremos explicar as categorias acima mencionadas, para melhor explicar cada uma.

### I.3. Estrutura sociais e as suas características

#### **A) Os Livres**

##### (i) Os senhores das terras e águas:

- (a) A antiga aristocracia era detentora das terras, e delegou a negociação (nos famosos Tratados) aos seus filhos;
- (b) A nova aristocracia passava a ser “donos das águas”, para negociação com o exterior;
- (c) A neo-aristocracia (simbiose das duas aristocracias) nasce destas dinâmicas.

##### (ii) Os senhores das pessoas:

- (a) A neo-aristocracia: sucessores legítimos dos cargos sociais de autoridade, tem à sua disposição pessoas livres para mandar e pessoas escravizadas para “negócio”.
- (b) Mercadores de escravos endógenos: aqueles que detinham o poder económico e escravos para fazer prosperar os seus bens.

##### (iii) O povo:

- (a) Todo o filho da terra (possuidor das linhagens e *mazûmbu*) com situação económica humilde; leal servidor.
- (b) Todo o descendente por *jus solis* ou *jus sanguinus*.

#### **B) Os escravizados/escravizáveis:**

(i) Prisioneiros:

- (a) Capturados dos conflitos entre as populações dos antigos “reinos” de Kakôngo, Mayômbé, Ngôyo, Wûnga, etc;
- (b) Escravizados fugidos dos navios negreiros oriundos de Brasil.

(ii) Litigiosos jurídicos:

- (a) Litigiosos (jurídicos) nos conflitos entre os grupos aristocráticos e as populações humildes;
- (b) Litigiosos incapazes de pagar suas dívidas; litigiosos criminosos; litigiosos no incumprimento de cláusulas nos contratos, ou nos negócios ou relações com ademais famílias

(iii) Os “sem-famílias”:

- (a) Aqueles que, trazidos para as terras de Cabinda, não tinham aqui famílias: ora pertenciam a outras populações de Angola ([Ambundu, Kôngo] Umbundu, Cômbe, etc.); ora eram grupos que vinham nos navios negreiros operando com os portos de Cabinda; ora, enfim, eram oriundos da África francesa (ou mesmo do norte de Congo Kinsâsa).
- (b) Os Nsundi ou Têke eram “estrangeiros” no Wôyo; e os Bawôyo/Lândana eram tidos como “famílias escravas” em relação às outras populações de Cabinda. Qualquer rompimento de cooperação comercial implicava que todo o “sem família” passasse a ser escravizado e, à posterior, a ser vendido aos traficantes negreiros.

**C) Descendentes de Estrangeiros**

(i) Descendentes dos mercadores:

- (a) Os descendentes das relações entre filhas das autoridades locais com os mercadores (pacíficos ou negreiros), ainda que os pais não estejam presentes na educação dos filhos. Isto era notório, em alguns locais signatários de Tratados, entre 1918 e 1961.<sup>989</sup> O interesse do Congo Brazzaville e do Congo Kinsâsa nas riquezas de Cabinda fez com que se verificassem fugas demográficas: muitos dos descendentes dos mercadores estão presentes no Congo e Gabão.
- (b) Descendentes de populações oriundas de África (Gabão, Congo Brazzaville, Congo Kinsâsa e Camarões). Uma grande parte dos Nsundi é mistura de Têke, Vili e Fang; em 1949 mais de 12% das populações de Miconge [e Mbuku Nzâwu] eram descendentes dos Kota e Mpung, tidos como “aliados” pelas autoridades tradicionais locais.

(ii) Descendentes de mestiços biológicos e culturais:

- (a) Descendentes das relações entre a população portuguesa (ou europeia), enviada segundo o programa da colonização demográfica, com as populações endógenas (Pimenta, 2008).

---

<sup>989</sup> Anónimo, 1974: 5. Perto de 630 mestiços, 2.000 brancos e 55.900 pretos viviam em Cabinda, de acordo com um manuscrito que conseguimos. Este manuscrito intitula-se *As populações de Angola*, confeccionado para os comandos portugueses.

Geralmente, a maioria detinha um mínimo poder económico e ampla abertura cultural pela educação que recebia.

## **I. Olhar histórico sobre a escravatura em Cabinda**

### **A) Porto negreiro de Cabinda e destino dos “Kabinda”**

O comércio europeu começa no Golfo da Guiné no fim do século XV. Em Cabinda registam-se os primeiros contactos em 1474-1475. Fala-se de “espécies da Guiné”, levadas pelos navios lusitanos.

Mas já no meio do século XVI, os portos de Lwângu e de Wôyo existem. Estes dois portos levarão, posteriormente, o nome de Cabinda. Mas os “produtos” que chegam neste porto de Cabinda são oriundos de duas regiões principais (Gomes; Soares; Farias, 2004:72-73): (i) do Sul: em Mbânz’a Kôngo e Nsôyo, por se tratar de um mesmo espaço sociopolítico; de Boma/Matadi, onde os produtos e seus mercadores vêm de outras paragens do interior do actual Congo Kinsâsa; (ii) de Norte: durante os últimos séculos do Iº milénio da nossa Era, as populações de Ubângi negociam com os Kota e, através destes, eles chegam até Mayômbé (entre Gabão, Congo Brazza e Norte de Cabinda).

Quando começou o Tráfico negreiro no porto de Cabinda (no Wôyo ou no Lwângu), os capitães buscam amizade com as autoridades das terras, a fim de garantir uma posteridade comercial contínua; os negreiros, por seu turno, identificam no interior os produtos com que podem fazer “troca”, mas sobretudo os escravos.

Entre 1612 e 1680 e entre 1700-1760, verifica-se uma tensa actividade económica entre Portugueses, Franceses, Holandeses com as autoridades das terras, “donos de terras” (Proyart, 1776; Martins, 2004). Nesta época o Wôyo lidera, e rompe as relações com Mbânz’a Kôngo. Simultaneamente Lwângu rompe as relações com Mbânz’a Kôngo e, desde então, aumenta o volume comercial no seu porto. Os portugueses percebem, finalmente, a importância comercial do porto de Cabinda (Wôyo e Lwângu juntos), e foi numa altura em que as resistências de Kôngo fizeram com que este reino deixasse de interessar às expedições portuguesas.

Já entre 1680-1681 as autoridades locais (“donos das terras”) confiam seus filhos, seus sobrinhos, e seus familiares mais próximos, aos capitães, com o propósito da educação. Uns perfazem actividades negreiras – como será o caso da família Franque, Puna, Tati (Franque, 1934; Gomes; Soares; Farias, 2004:94) – e outros comercializarão os produtos dos mercadores oriundos do Norte, no caso dos Barreto, Barros, etc. Outras famílias nasceram ao longo dessas relações, como já frisamos atrás, de modo que, para algumas épocas, confundem-se as famílias traficantes de escravizados e as dos mercadores de produtos. No olhar interno, serão todas estas famílias consideradas como sendo as detentoras do poder (económico, político com maior estabilidade social: aristocracia).

No porto de Cabinda dois produtos foram comercializados: (i) os escravizados da região; escravizados de outras regiões. Eram diferentes em termo linguísticos e culturais; (ii) marfim, pele de animais, produtos culturais da região e de outros horizontes. Assim sendo, as exportações para as Américas – embora os especialistas tenham caracterizado por “Cabinda” todos os oriundos do porto de Cabinda – levavam com o termo “Cabinda”, as duas realidades. Algumas das famílias voltaram para Cabinda – depois de serem libertadas – e, enquanto uns se reinseriram com poucas dificuldades, outros tiveram sérias dificuldades (alguns dos quais revendidos já com idade de mais de 50 anos) a ponto de relançarem-se para outras paragens (no Gabão, ou no Congo, por exemplo).

### B) Os “Cabinda” no Brasil

Para o Rio de Janeiro, o porto de Cabinda exportou um número considerável de escravizados entre 1760 e 1823. Cerca de 32% da população escravizada naquela região é oriunda dos portos de Cabinda. Estima-se uma percentagem maior, uma vez que as fugas demográficas eram enormes, por causa das constantes perseguições (Klehn, 1973: 89). No período entre 1825-1830 cerca de 39.452 escravos vieram de Cabinda. Entre 1832-1849, houve um aumento significativo de 50% a 70% (Gomes; Soares; Farias, 2004: 73-74).

Importa salientar que a paisagem de Rio de Janeiro, por causa da sua relação com o mar, não terá atrapalhado muitos os escravizados oriundos das terras de Cabinda (Martins, 1985). Aqueles que, embora capturados em Cabinda, eram oriundos de outras terras fora de Cabinda, tiveram dificuldades. Em 1901 e na região Iguaçu/Rio de Janeiro, ainda estava viva uma União de Nova Cabinda, criada pelo marquês de Mayumba e Jagabumba Joaquim Binda (Binga?). Do registo cultural que se pode fazer, percebe-se as diversas origens dos escravizados oriundos de Cabinda.

É neste mundo que podemos compreender as narrações de Francisco Franque, que chegou em Brasil no dia 20 de Março de 1784, onde permaneceu 15 anos, antes de voltar ao reino dos seus ancestrais no Ngôyo (Franque, 1934: 93). Existem duas leituras: a primeira é que ele terá sido enviado para se formar; a outra diz que terá embarcado como escravizado, mas voltou por ter esclarecido as suas origens principescas, ou mesmo reconquistado a sua liberdade.

Destas leituras, podemos compreender que os libertados “Kabinda” voltavam às suas terras natais, tão logo que conquistassem sua liberdade ou, ainda, muitos oriundos de Cabinda foram enviados para as Américas (e Portugal) para sua formação. No ponto a seguir vamos especificar o caso dos “Kabinda” que voltavam para suas terras.

### C) Regresso dos escravizados kabinda a Cabinda



O regresso dos nativos Kabinda exportados no Brasil – principalmente – é um facto atestado. Se no fim da escravatura, fim do século XIX, se registavam inúmeros “Cabinda libertos” (como se chamavam no Brasil), no princípio do século XX, registava-se o regresso de vários membros de aristocracia Cabinda. Quer “Cabinda libertos”, quer aristocratas regressados, ambos desembarcavam nos dois portos de Cabinda. Logo eram considerados de “retornados”.

Sociologicamente, todo o “retornado” sofre uma dupla ausência: (i) no local onde está “emigrando” é considerado estrangeiro, e ele próprio – pelos processos de integração social – aceita a cultura acolhedora a fim de satisfazer os seus propósitos: fins escolares, laborais, etc. para sobrevivência; (ii) no local do regresso: ao trazer hábitos que localmente são estranhos, é logo caracterizado de estrangeiro, por um lado. Por outro, morre *ipso facto* o sonho de encontrar “um paraíso” que, durante a estadia fora do “seu” país, nutriu, mantido como referência para os seus objectivos. É preciso pertinência na análise deste tema. O que propomos é uma abordagem por analogia, diferida no tempo, pois tratamos na nossa investigação de campo com pessoas que saíram de Cabinda por outras razões que não o escravagismo, e fizeram-no na contemporaneidade.

Vamos basear-nos em três exemplos.<sup>990</sup> Os informantes são Narciso Barreto (59 anos), Alfredo Mingas (43 anos) e Joaquim Capita (49 anos). Todos eles tiveram suas escolaridades fora de Cabinda (e de Angola), o primeiro no Brasil, o segundo no Congo Kinsasa e o último em França e Congo Brazzaville. Apesar de insistir a sua reintegração – quer pelo capital intelectual, quer pelas finanças que disponibilizam – eles vivem na pele esta realidade. Por não dominar suficientemente nenhuma língua de Cabinda, nem sequer o “fiote” (que passou a identificar os “filhos da terra”), são tidos como “estrangeiros”, mas com diferentes nuances: Barreto é tido como “lusodescendente”, por ser mulato; Alfredo Mingas é tido como zairense<sup>991</sup>, por ser preto e falar lingala; Capita é tido como angolano, por ter o sotaque de Luanda. Na sua composição antropológica física, os três têm todas características dos Kongo norte-ocidentais (Soret, 1959), amplamente aceites pelas populações de Cabinda.

Com esta amostra podemos compreender o que terá acontecido um século atrás, começando pelas memórias de Francisco Domingo Franque (1934) e tantas outras publicadas nos jornais brasileiros do século XIX e princípio do século XX. De modo igual, recorreremos aos documentos que conseguimos consultar nos Arquivos Históricos de Angola (Luanda)<sup>992</sup> e compreendemos quanto os conceitos de “escravizado” evolui constantemente no tempo e espaço. Alguns autores

<sup>990</sup> Na verdade, estes três exemplos representam as categorias de cerca de 67 (dos 100 inquéritos/amostras) que recolhemos entre 9 e 12 de Março de 2013. Estes resultados não diferem tanto das amostras (69 inquéritos) que – no trabalho da nossa tese de doutoramento que recolhemos 14 meses antes.

<sup>991</sup> Ficamos saber mais tarde que entre aqueles categorizados em Zairenses, existem duas tendências: (i) separatistas: aqueles que defendem a independência de Cabinda; (ii) autonomistas: aqueles que clamam pela autonomia de Cabinda em relação aos seus recursos de petróleo.

<sup>992</sup> Citaremos os documentos presentes nas: caixa 85; caixa 128; caixa 357, etc.

especializados nesta temática – no caso de Phillis Martin (1985)<sup>993</sup> – norteiam-nos bastante na busca de estruturar as características da descendência escravizada na Cabinda actual. Ainda assim, as dinâmicas socioeconómicas redefinem estas características continuamente.

## II. Características da descendência escravizada

Partindo daquilo que precede, considerando as novas dinâmicas e as velocidades que a Era tecnológica aporta nos dias de hoje, devemos admitir que as características da descendência escravizada em Cabinda exigem um trabalho quantitativo aturado, com repetidas análises comparativas e buscando na História (memórias existentes) comparada, um fundo esclarecedor para esta questão. Isto é, parece-nos um trabalho ainda por fazer. Contudo, vamo-nos contentar em avançar – metodologicamente – alguns dos pontos estruturais a considerar, e – a partir daí – buscar uma comparação analítica.

Num universo de 100 inquéritos<sup>994</sup> a habitantes de Cabinda, conseguimos perceber dois pontos: (i) por um lado, já não é automático distinguir a descendência dos antigos escravizados. Cada um sobrevaloriza-se e enaltece as suas origens, mesmo quando a origem foi escravizada e pouco importam as posições financeiras. Por outro lado, a escravatura, abolida há mais de um século, perde com maior velocidade as suas marcas na sociedade neo-capitalista de hoje; (ii) podemos eleger, arbitrariamente, algumas das características (ainda nítidas na amostra que recolhemos) e tentar preencher cada uma delas, para depois fazer uma análise comparativa: os resultados permitirão, minimamente criar um instrumento para identificar a descendência escravizada. Desta tentativa, chegamos as seguintes características genéricas (nas quais se caracterizam os inqueridos, e se agrupam em blocos):

### A) Características culturais

- (i) *Apelido/nome da família*: (a) nome português ou numa língua local relacionado ao tráfico negreiro<sup>995</sup>;
- (ii) *Comportamento social*: (a) ter ou não “cemitério tradicional” onde repousam seus ancestrais; (b) rituais normais de nascimento, da puberdade, de matrimónio ou de morte não se encaixarem bem no formato bantu da região; (c) etc.

### B) Características linguísticas

---

<sup>993</sup> Podemos acrescentar entre as referências bibliográficas: Rinchon, 1929.

<sup>994</sup> Trata-se de um inquérito diferente daquilo que norteou o trabalho da nossa Tese que agora apresentamos.

<sup>995</sup> Alguns pensam que a família Capita está na origem da família dos “capitães” delegados (soba actual). Estes tiveram vários escravizados, pois vendiam-nos. A uma dada altura, alguns escravizados sob custódia desta família adoptaram o sobrenome de Capita. Mas, entre eles, reconhecem-se.

- (i) *Fonologia/gramática*: das poucas recolhas que conseguimos, notamos a necessidade de recolher amostras e fazer sérias análises.
- (ii) *Léxico*: o fundo lexical é plural para as populações vizinhas de outros falantes, mas há uma particularidade aqui: palavras de línguas não bantu, nem portuguesas; etc.

C) Características físicas (antropologia física)

- (i) Corpo: talvez a comparação do corpo das pessoas com as características acima mencionadas sirva de via para estabelecer – hipoteticamente – o que seriam as características fisionómicas da provável descendência escrava em Cabinda
- (ii) Cútis e sangue: análises ADN podem ser importantes para contribuir na identificação dos descendentes dos escravizados. Ainda assim, serão necessários trabalhos aturados.

### **Para concluir**

Não é fácil identificar de forma directa as descendências dos escravizados em Cabinda, nos dias de hoje, embora haja textos de peritos que, nos tempos passados, mostrem a presença delas. Contudo, pode-se fazer estudos para esse efeito, tal como tentamos aqui mostrar. Havia os escravizados que eram de origem Cabinda, como outros que não o eram e, finalmente, havia aqueles que saíram de Cabinda por razões de formação escolar (escravizados ou não). No regresso todos foram considerados como “retornados”. Diferenciá-los hoje, na verdade, requer cautela, análise contínua e aprofundada.

### **Bibliografia**

Anónimo

(1974?), *As populações de Angola*, manuscrito. Documento reservado aos comandos especiais enviados em Angola

BATSÍKAMA, Patrício.

(2012), *Origens do reino do Kôngo consoante a bibliografia e a Tradição oral*, João Pessoa/Zaire: UFPB/UNO

FRANQUES, Domingos.,

1934. *Nós os Cabinda. História, língua e usos e costumes do povo Ngoio*, Lisboa: Argo

GOMES, F.S.; SOARES, C.E.L.; FARIAS, J.B.

2004. “Primeiras reflexões sobre travessias e retornos: africanos Cabinda, redes do tráfico e diáspora num Rio de Janeiro atlântico”, In: *Textos de História*, Vol. 12, n.º1/2, pp.65-105

KLELN, Herbert.

1973. “O tráfico de escravos africanos para o porto do Rio de Janeiro, 1825-1830”, In: *Anais de História*, Assis, pp. 85-101
- MARTIN, Phyllis M.  
1985. “Cabinda e os seus naturais: alguns aspectos de uma sociedade marítima africana”, In: *Revista Internacional de Estudos Africanos*, #3, Janeiro/Dezembro.
- PROYART, M.  
1776. *Histoire de Loango, Kakongo et autres royaumes d’Afrique*, Paris: C.P. Berton; N. Crapart
- RINCHON, Dieudonné  
(1929), *La traite et l’esclavage des Congolais par les Européens*, Rinchon, Bruxelas
- SORET, Marcel,  
(1959), *Les Kongo nord-occidentaux*, P.U.F: Paris
- TROESCH, Joseph.  
(1953), “Gentes e famílias de Miconge”, in: *Mensário Administrativo*, Maio/Junho, Vol. 69/70, Lisboa: Publicações de Assuntos de Interesse Ultramarino

# Documentos

## Documento #1: Documentos relacionados ao MPLA

## **Documento #1-A.**

### **Carta aberta a Mário Pinto de Andrade.**

Meu caro Mário:

Como sabes a ética ou ciência da moral impõe normas de respeito próprio e tolerância para com os outros; portanto, as ideias políticas e os credos religiosos de cada um, devem ser respeitados, porque divergem de homem para homem. E é baseado neste princípio que vou expor o meu pensamento, perante a conjuntura africana, sem contudo, menosprezar as tuas ideias.

Para principiar, direi que concordo, plenamente, com as independências de territórios africanos, dentro da plenitude dos seus direitos.

Por outro, sou contrário às independências prematuras, que tragam a desordem e a miséria para o povo, que é soberano nas suas ideias e que deve ser respeitado e encaminhado para a paz e felicidade e não sacrificado em prol dos interesses de partidos, que só desejam o bem-estar<sup>996</sup> dos seus membros em detrimento da felicidade das populações.

Já sua Santidade, o Papa João XIII, na sua Encíclica, *Pacem in terris*, se dirige aos líderes<sup>997</sup> dos movimentos políticos, dizendo-lhes:

“Lembrem-se, porém, de que, por necessidade vital, tudo cresce gradualmente. Também nas instituições humanas nada se pode renovar, senão agindo de dentro, passo a passo.

Não é na revolução – proclama Pio XII – que reside a salvação e a justiça, mas sim na evolução bem orientada. A violência só e sempre destrói: só excita paixões, nunca as aplaca; só acumula ódios e ruínas e não a fraternidade e a reconciliação. A revolução sempre precipitou homens e partidos na dura necessidade de terem que reconstruir lentamente, após dolosos transes, sobre os escombros da discórdia”.

---

<sup>996</sup> No original estas duas palavras não são unidas pelo hífen, talvez seja a ortografia da época (1964).

<sup>997</sup> No original está escrito “leaders”, como em inglês.

Portanto, ao leres estas passagens, não deixarás de reconhecer que o método de que serve o Holden Roberto para alcançar a independência de Angola não tem a bênção de Deus, porque o sangue derramado por aquelas criancinhas inocentes clamará por justiça divina; a morte daqueles mulheres e velhos indefesos revoltando as consciências, não pode ter a concórdia unânime dos angolanos.

Podes acreditar que a maior parte dos naturais de Angola repudia, energicamente a acção do Holden e a nossa consciência classifica-o como um criminoso, por não aceitarmos o racismo que é a negação da fraternidade. Praticada por brancos ou por negros é sempre uma afronta à civilização.

As independências manchadas com o sangue de inocentes são afrontas à dignidade humana e os naturais de Angola não a desejam porque “a autoridade” – como diz Sua Santidade o Papa João XXIII – que se baseasse exclusivamente ou principalmente na ameaça ou temor de castigos ou na promessa ou solicitação de recompensa, não moveria eficazmente os seres humanos à realização do bem comum. Se por acaso o conseguisse, isso repugnaria a dignidade de seres dotados de razão e de liberdade.

O direito, por exemplo, de todo o ser humano à existência liga-se ao dever de conservar a vida; o direito a um condigno teor da vida, à obrigação de viver dignamente; e o direito à liberdade na investigação da verdade, ao dever de buscar um conhecimento da verdade cada vez mais vasto e profundo.

Portanto, Meu caro Mário, torna-se necessário que evitemos que a nossa terra seja banhada de sangue e transformada num caos, unindo-nos todos à volta de um movimento nacional com o fim de se evitar que se derrame mais sangue português no nosso Ultramar.

Este movimento denominar-se-ia **Frente Luso Ultramarina** e teria a seguinte finalidade:

- 1) Manter e consolidar a unidade de todos os portugueses para defesa dos interesses da Comunidade Luso-Ultramarina;
- 2) Defender a integridade territorial contra todos os movimentos do exterior;
- 3) Estabelecer contactos com os Países Afro-asiáticos e Euro-americanos para a cessação imediata das ingerências políticas externas nos territórios Ultramarinos portugueses;
- 4) Iniciar conversações, através dos governos respectivos com as Províncias de Guiné, S. Tomé e Príncipe, Cabo Verde, Moçambique, Macau e Timor



para a formação da Frente LUSO-ULTRAMARINA, tendo como seu chefe supremo o Presidente da República Portuguesa.

- 5) Sugerir ao Governo da Nação para que os colaboradores directos dos Governos-gerais<sup>998</sup> das Províncias Ultramarinas sejam naturais de anulação da campanha movida, internacionalmente, contra a Nação Portuguesa.
- 6) Contribuir e colaborar directamente para a elevação do nível moral, económico e social de todos os residentes nas Províncias Ultramarinas, dentro do pensamento Nacional.
- 7) Iniciar conversações com os dirigentes dos partidos políticos residentes no Estrangeiro, para conciliação dos interesses particulares, transformando-os num único interesse, que é o da Pátria;
- 8) Na certeza absoluta de que, este enunciado assenta nas bases da justiça e do direito, e para aqueles que desejam continuar a ser portugueses, posso afirmar que assim podemos defender a integridade da Nação e tu, meu caro Mário, poderás voltar para a nossa terra com todos os teus colaboradores que serão recebidos de braços abertos, porque Angola necessita de todos os seus filhos para a grandeza da Pátria e da sua perenidade através dos séculos.

Pois, meu caro Mário, receba um afectuoso abraço deste teu conterrâneo que te deseja felicidade e que o teu breve regresso seja uma realidade, para podermos guardar, conservar e espalhar pelo Mundo o nome de PORTUGAL.

Luanda, 28 de Março de 1964

HERBERT LAZARY SOARES<sup>999</sup>

(Fonte: PIDE/DGS, “união Nacional”, nº. do Processo. 11.28.A – Del. Angola. Nº. da unidade de instalação: 1860. Folhas 300-302)

---

<sup>998</sup> No original as duas palavras são separadas: “Governos Gerais”.

<sup>999</sup> Do seu nome completo Herbert Lazary de Almeida Soares, é possível encontrar informações a seu respeito no Ministério do Ultramar, com o seguinte código: AHD/MU/GNP/0121/09659

## **Documento #2: Documentos relacionados a UNITA**

## **Documento #2-A**

### **Relação dos integrantes da UNITA em Maio de 1966**

Em 17 de Maio de 1966, a UNITA tinha essa representação: Jonas Savimbi – Presidente; Smart Chata – Vice-presidente; Salomon N'jolomba – Secretário-geral. (PIDE/DGS, “Jonas S.M. Savimbi”, proc. Nº19603, unidade de instalação nº7843, folha 501).

Eis a lista dos adeptos de Savimbi na Zâmbia:

- 1) Pedro Humbe (Nova Lisboa)
- 2) Jeremias Costa Dasala (Nova Libsoa)
- 3) Carlos António Francisco (Nova Lisboa)
- 4) José Cardoso (Nova Lisboa)
- 5) Costa Vatila (Nova Lisboa)
- 6) Alberto Silva Epomba (Nova Lisboa)
- 7) Leonardo Lutuli (Silva Porto – Bié)
- 8) Pompeu Manuel (Silva Porto – Bié)
- 9) Sicato Pinto Oliveira (Silva Porto – Bié)
- 10) Dumbu Manuel (Silva Porto – Bié)
- 11) Silvério Njela (Silva Porto – Bié)
- 12) Cardoso Silva (Vila Coutinho – Menongue)
- 13) Nyengua Muene (Vila Coutinho – Menongue)
- 14) Kandumne Ndumba (Vila Coutinho – Menongue)
- 15) Chavengue Buala Costa (Vila Coutinho – Menongue)
- 16) Muekumena Paulo (Vila Coutinho – Menongue)
- 17) António Filipe Nduli ((Vila Coutinho – Menongue)
- 18) Silvério Wandawangoma (Vila Coutinho – Menongue)
- 19) Tito Bulondo Goma (Vila Coutinho – Menongue)
- 20) Kalivene Golo (Vila Coutinho – Menongue)
- 21) Venhe Mukilimono (Vila Coutinho – Menongue)
- 22) Manuel Cardoso Paulo (Bailundu)
- 23) Orlando Fernando Dumba Yereve (Bailundu)
- 24) José Kalundungu – Comandante Ex-GRAE (Tunísia)
- 25) Filipe Pequenino Gassongo (Bailundu)
- 26) Fernando Nosso (Bailundu)
- 27) Ferreira Pedro Chanale (Bailundu)
- 28) Visira Nguli Java (Bailundu)
- 29) Gregório Catimba Bento (Bailundu)
- 30) Trindade Hungulu Paulo Francisco (Chillesso – Missão)
- 31) Jorge Pinho da Silva Kubi. Benguela
- 32) Bernardo Bati Viera –
- 33) Pedro Boyo Silva (Lobito)
- 34) Jose Cambinda (Luanda)
- 35) Bolivia Bungu Bento (Vila Gongo Coutinho – Menongue)

- 36) Tertuliano Huambo Flor (Lobito)
- 37) Costa Cassanga Bonge (Quilengue)
- 38) Bartolomeu Fundanga (Silva Porto – Bié)
- 39) Bernardo Silva Caetano (Porto Amboim (casado, 3 filhos)
- 40) Benedito Chipoca (Porto Quimbala)
- 41) Hosi da Silva Pompeu (Chinguali)
- 42) Calestino Tuli (Huambo)
- 43) Alberto Tuli (Huambo)
- 44) Pio Nosso Sicato (Malange)
- 45) Cardoso Vilado Catome (Malange)
- 46) Constantino Walende Valente (Huambo)
- 47) Caetano Vidigal Paulino (Luanda)
- 48) Tomas Chata (Luena –Luso)
- 49) Liumba Boyo (Luena – Choque – Luso)
- 50) Paulo Condo (Luena – Choque – Luso)
- 51) Cassanga Bela (Luena – Choque – Luso)
- 52) Binda Rovo (Luena – Lunda – Luso)
- 53) Quitino Silva Pastor

(PIDE/DGS, “Jonas S.M. Savimbi”, proc. N°19603, unidade de instalação nº7843, folhas 509 e 510).

## **Documento #2-B**

### **Carta de Savimbi escrita em Umbundu**

Luasaka, 7 de Fevereiro de 1966

“Vakuetu vapange woku yakela ofeka yetu yo Ngola

Epasulo liange ko kuene klocku kuliha ndomo vukasi katimba ndano kovitima ka kuakolele. Ame nasi ciwa Lopo nasi lo muenyo kuenda na litumbika capiala vali enene kupange woku yakela ofeka yetu okuti yi tunda peka liupika.

Nda sanjuka calua eci nda mola umalehexe wetu MARIO weya okutu pasula loku tu sapaila ndomo vukasi. Utima wange olonjanja viosi njivaluka ndono tua kala ko Leopoldville lomo tua tala ohali oku tila poka liu nyani wetu. Cilo omo wa pi tili ko nele yetu kauka vanji vali konyima kuati utoi lingi omanu va litumbika ocili ku pange woku yovela ofeka. Omanu uva kuesanda ndeci Watava pamue Estêvão Isaac kau ka vatamboli momo ovo va yongola oku landisa ofeka kolomulatu kuonda kovindeleyi. Ka citava oku vangola lavo momo ovo ka vaulongisi olundunge vio cili te lika ahuku. Njongola okuti vilitavi tavi pokati ndano lohali yane haino ohali yi pua pua. Etu kulo tu yongola oku fetika upange okuti voku yovola ofeka yetu yo Ngola.

Nda no vukasi lohali sokololi okuti oku wa tundi oku ku pala oku tuenda ocipepi. Ohali wa tali ale oye ya lua cilo vosi tukasi vonjila yoku yovola ofeka. Etu tua kulu vositukasi lutima umosi. Sekulu Kalundungu, la sekulu Liahuka, la sekulu Alexandre Magno tukasi vonjila yimosi. Cilo ukuntu Idahuka la Alexandre Magno vakasi handi ko Brazzaville. Ame la sekulu Kalundungu tua livanga kulo. Ene oko kuati ekololo. Akulu hati u waimba ondunge kalambuka lu imba okacipa kesinya oteke oyoka.

Talameli toko tuvutumisi omunu u olombolala ndomo citava oku linga upango oku pamue ndomo citava oku u iya kulo. Lami omanu vosi. Vosi kali lutoi. Etu ka tu ciukila vali konnyima.

Tavi kepasulo lia kota yene haiye manjene vu pange we yovo lio feka yetu,

Dr. Jonas Malheiro Savimbi.

(PIDE/DGS, “Jonas S.M. Savimbi”, proc. N°19603, unidade de instalação n°7843, folha 535)

#### *Tradução*

Temos a obrigação de guerrear pela nossa terra Angola.

Cumprimentos para vós, se estão bem de corpo e coração e se estão fortes. Eu estou bem e com vida; contratado no trabalho imenso de guerrear pela nossa terra, para a tirar da escravatura.

Fiquei contente por ver o garoto Mário, que nos veio cumprimentar e dizer como estão. Meu coração tem saudades da maneira como vivíamos em Leopoldville, e como tivemos a pouca sorte de fugir. Agora que passaram no nosso lado, não olhem mais para trás. As pessoas falsas, como Estêvão Isaac, não imitem, porque querem vender a terra, aos mulatos e aos brancos. Não conversem com eles, porque não ensinam coisa boa, só ensinam falsidades. Quero que se estimem, uns aos outros, o que é mau, também tem fim. Nós aqui, queremos começar com o trabalho, para as pessoas compreenderem. Pois nós também somos homens. Assim que começamos o trabalho, avisamos, para saber, se nos podemos atirar ao trabalho de resgatar a nossa terra de Angola.

Se estão a sofrer, lembrem-se que viemos de longe, mas que o fim está próximo. A nossa pouca sorte é muita, mas estamos todos no mesmo caminho, de queremos a nossa terra. Nós, aqui estamos unidos. Sekulu kalundungu, Sekulu Luahuka e Sekulu Alexandre Magno, pensamos da mesma maneira. Liahuka e Alexandre Magno, ainda estão em Brazzaville. Eu, e o Sekulu Kalundungu, viemos primeiro para cá. Vocês aí sejam corajosos. Aqui pensam que vão fumar na margem do rio, e a noite atravessam-no.

Esperem até eu mandar alguém, para ver como podem começar o trabalho, ou então, vermos se podem cá vir. Eu com a gente toda, nós não voltamos mais atrás.

Cumprimentos do vosso irmão, que tem o trabalho de resgatar a nossa terra.

(PIDE/DGS, “Jonas S.M. Savimbi”, proc. N°19603, unidade de instalação n°7843, folha 534).

### **Documento #3: Documentos relacionados com FNLA**

### **Documento #3**

#### **Acto de Fundação da F.N.L.A.**

##### CONVENÇÃO

Nós, abaixo assinados, dirigentes da UNIÃO DAS POPULAÇÃO DE ANGOLA – UPA – e do PARTIDO DEMOCRÁTICO DE ANGOLA – PDA – antiga “ALIAZO” (Aliança Angolana dos originários do Zombo), reunidos, em sessão extraordinária, a 27 de Março de 1962, adoptamos, de comum acordo, as seguintes medidas:

CONSIDERANDO o estado de injustiças sociais, de mau trato físico e de humilhação em que é mantido o povo Angolano, desde há cerca de 5 séculos, pelo colonialismo português;

CONSIDERANDO a atitude negativa do governo português em reconhecer o direito do povo Angolano à auto-determinação e a negociar a ascensão de Angola à independência nacional, com as organizações nacionalistas Angolanas, representantes autênticas das legítimas aspirações do povo Angolano;

CONSIDERANDO a recusa sistemática do governo português de pôr em aplicação as recomendações, sobre Angola, contidas nas Resoluções da Organização das Nações Unidas:

CONSIDERANDO o grau de evolução progressiva da luta armada em que está empenhado o povo Angolano que imprime verdadeiro carácter de guerra à região-Norte do país;

CONSIDERANDO, enfim, a necessidade iminente de reunir todas as forças vivas do país, numa FRENTE NACIONAL DE LIBERTAÇÃO capaz de conduzir a Revolução e de obter os meios necessários ao prosseguimento da guerra e à liquidação imediata do colonialismo em Angola;

##### DECLARAMOS:

- 1) Unificar as nossas forças, numa FRENTE DE LIBERTAÇÃO NACIONAL, para acelerar a independência do país;
- 2) Agrupar, numa FRENTE DE LIBERTAÇÃO NACIONAL de Angola, TODAS AS Organizações, validamente representativas do povo Angolano, que aceitem a política geral da FRENTE. Cada candidatura, porém, será



objecto de aturado estudo por uma Comissão cujas prerrogativas o REGULAMENTO INTERNO definirá;

- 3) Orientar a luta pela independência nacional de Angola, baseada na colaboração fraterna, entre todas as etnias de Angola, e dentro dos moldes das regras democráticas e do respeito à integridade territorial do país;
- 4) Estabelecer, numa Angola independente, um regime democrático que respeite as cláusulas da DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS DO HOMEM e aplique a lei da Reforma Agrária, baseada no princípio da distribuição da terra pelos que a trabalham, na planificação económica e na industrialização do país; que contribua para extinção total do regime colonial, sob todas as suas formas, do Continente Africano, para que a Unidade Africana seja uma realidade e uma força premente;
- 5) Adoptar a política de não-alinhamento e de não-compromisso, como princípio base da política externa do Governo, reafirmando o desejo de este colaborar, lealmente, com todos os países que estejam prontos a respeitar a sua soberania e se inspirem nos princípios da igualdade de todas as raças e de todas as Nações, grandes ou pequenas, de igual modo interessadas na manutenção da paz no Mundo.

#### ORGÃO DIRECTIVO E SUAS PRESENTATIVAS

1. O CONSELHO NACIONAL
  2. A COMISSÃO
  3. O COMITÉ EXECUTIVO
- a) O CONSELHO NACIONAL será o órgão supremo da F.N.L.A. e traçará a sua política geral;
  - b) A COMISSÃO que será criada no seio do CONSELHO NACIONAL, servirá de intermediária, entre aquele e COMITÉ EXECUTIVO e terá a seu cargo fiscalizar este último;
  - c) O COMITÉ EXECUTIVO será o órgão encarregado de aplicar as decisões do CONSELHO NACIONAL.

O CONSELHO NACIONAL compor-se-á de 10 membros de cada Partido, de 5 representantes do Executivo e dirigido por 1 Presidente, eleito.-

O COMITÉ EXECUTIVO será composto de 8 membros – 3 de cada Partido – e dirigido por 1 Presidente, assistido de 1 Vice-Presidente, 1 Secretário-Geral, 1 Secretário-Geral Adjunto, um Comissário de Contas e 1 Tesoureiro.-

O CONSELHO NACIONAL e a COMISSÃO reunirão, alternativamente, 3 vezes, por ano.-

Todos os casos omissos na presente CONVENÇÃO serão objecto dum REGULAMENTO INTERNO.

Feita, em Leopoldville, aos 27 de Março de 1962

Pelo  
PARTIDO DEMOCRÁTICO DE ANGOLA  
ANGOLA  
- P. D. A. -

pelo  
UNIÃO DAS POPULAÇÕES DE  
- U. P. A.

**Assinados:**

Emmanuel KOUNZIKA  
David LIVROMENTOS  
Dombele FERDINAND  
LUBAKI Sebastien  
Domingos VATOKELE  
Sanda MARTIN  
DONTONI Lulukilavo Antoine  
KIATALUA Nobert  
M'VILA André  
KUMPESA Simon

**Assinados:**

Holden ROBERTO  
Rosário NETO  
Alexandre TATY  
Jonas SAVIMBI  
José Liahaca  
Johnny Eduarddo  
Pinnock J. Eduardo  
Vasco José António  
Fernando Pio de Amaral Gourgel  
Francisco PAKA

## Bibliografia

- 1) AARNI, T. (1982), *The Kalunga Concept in Owambo Religion from 1870 onwards*, Stockholm: Alquimist & Wiksell
- 2) ABELES, M. (1988), “Mondern Political Ritual: Ethnography of an inauguration and Pilgrimage by Presidente Mitterand”, in: *Current Anthropolology*, #29 (3), June
- 3) ABRAHAMSEN, R. (2000), *Disciplining Democracy: development discourse and good governance in Africa*, London : Zed Books
- 4) ABRAHAMSSON H. (1951), *The Origin of Death. Studies in African Mythology*, Uppsala, Studia Ethnografica Uppsala
- 5) ABRANCHES, H. (1989), “Notas sobre a questão nacional em Angola”, in: *A construção da Nação em África*, Colóquio INEP/CODESRIA/UNITAR, Bissau.
- 6) ABRANTES, C. S. A. (2007), *Narrando Angola: a trajetória de Mário António e a invenção da “literatura angolana”*, (Dissertação de Mestrado) Universidade Federal de Rio de Janeiro
- 7) ADIBE, J. (ed., 2008), *Who is African? Identity, Citizenship and the making of the Africa-Nation*, Lagos : Adonis & Abbey
- 8) ADOTEVI, S. (1972), *Negritude et negrilogues*, Paris : Plon/Union Geral d’édition
- 9) AFFERGA, F., (1997), *La pluralité des mondes. Vers une autre anthropologie*. Paris: Albin Michel.
- 10) AGUALUSA, J.E., (2004) “Guerra e paz”, in: *KOSMOPOLIS, Festa Internacional de Literatura*, de 14 ao 19 Setembro, Barcelona CCB.
- 11) AGUALUSA, J.E., (2007), *Nação crioula*, Rio de Janeiro: Gryfus
- 12) AKINJOBGIN I. A. (s/d), *Le concept de pouvoir en Afrique*, Paris : Presses de l’Unesco
- 13) ALBUQUERQUE, C. (2004), *Angola: a cultura do medo*, Lisboa: Livros do Brasil
- 14) ALCANDRE, S., *L’émancipation des peuples colonisés*, T.I, Paris : Editions Europe-Colonies, 1954.
- 15) ALCANDRE, S., *L’émancipation des peuples colonisés*, T.II, Paris : Editions Europe-Colonies, 1954.
- 16) ALLIER, R. (1927), *Le non-civilisé et nous. Différence irréductible ou identité foncière*, Paris : Payot
- 17) ALLIER, R. (1929), *The Mind of Savage*, (trad. de Rothwill), London: G. Bell and Sons
- 18) ALMEIDA, B. (2011), *Angola – Conflito da Frente Leste*, Lisboa: Ancoras
- 19) ALTUNA R.R.A. (1993), *Cultura tradicional Bantu*, Luanda: Cooperação Portuguesa em Angola.

- 20) ALVES, (2004)
- 21) ALVES, A. (1951), *Dicionário etimológico Bundo-Português*, I e II, Lisboa: Tipografia Silvas
- 22) AMARAL, I. (1997), “Relações externas congolesas na primeira década do século XVII, em tempos de D. Álvaro II: embaixada de D. Garcia Baptista e D. António Manuel”, in: *Finisterra*, XXXII, 63, (1997), pp.115-131
- 23) AMARAL, I. (1968), *Luanda. Estudos de geografia urbana*, Lisboa: Ática
- 24) AMARAL, I. (1996), *O reino do Congo, os Mbundu (ou Ambundos), o reino dos «Ngola» (ou de Angola) e a presença portuguesa, de finais do século XV a meados do século XVI*, Lisboa: Instituto de Investigação Científica tropical.
- 25) AMARAL, I. (2000), *Em torno dos nacionalismos africanos. Memórias e reflexões em homenagem a Mário Pinto Andrade (1928-1990)*, Águeda: Granito.
- 26) AMIN, S. (1999), “A construção do culturalismo eurocêntrico”, In: Samir Amin, *O Eurocentrismo. Crítica de uma ideologia*, Lisboa: Edições Dinossauro, pp. 92-118
- 27) AMSELLE J.L & M’BOLOKO E., (1999), *Au cœur de l’ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*, Paris : Editions la Découverte
- 28) ANDERSON, B. (1983), *Imagined communities: reflexions on the origin of and spread of nationalism*, London: Verso.
- 29) ANDRADE, C. (1962b), “Two expressions of angolanity”, in: *Presence Africaine*, #42/43, Vol. 14/15, pp.70-84
- 30) ANDRADE, J.P.; VIDAL, N. (org.), (2008). *Sociedade civil e política em Angola: Enquadramento regional e internacional*, Luanda.
- 31) ANDRADE, J.P.; VIDAL, N., (org.) (2008). *O processo de transição para o multipartidarismo em Angola*, 3ª ed., Luanda.
- 32) ANDRADE, M. P., de (1962), *Liberté pour l’Angola*, Paris: F. Maspero
- 33) ANDRADE, M. P., de (1989), “Consciência histórica, identidade e ideologia na formação da nação”, In: *A Construção da Nação em África*: Colóquio INEP/CODESRIA/UNITAR, Bissau.
- 34) ANDRADE, M. P., de (1997a). *Uma entrevista dada a Michel Laban*. Lisboa: Edições João Sá da Costa.
- 35) ANDRADE, M.P. de; OLLIVIER, C., (1974), *Guerra em Angola*, Lisboa: Serra Nova
- 36) ANDRADE, M.P., de (1997b), *Origens do nacionalismo africano. Continuidade e ruptura nos movimentos unitários emergentes da luta contra a dominação colonial portuguesa*, Lisboa: Dom Quixote
- 37) ANÓNIMO, (1974), *Populações de Angola*, Lisboa (manuscrito)
- 38) ANSTEE. M.J. (1997), *Orfão da Guerra fria. Radiografia do colapso do processo de paz angolano 1992/1993*, Porto: Campo das Letras
- 39) ANTÓNIO, M. (1961), *A sociedade angolana do fim do Século XIX e um seu escritor*, Luanda: edição do autor.
- 40) APPIAH, A.K., (2001), *Na casa do meu pai. A África na filosofia da cultura*, Rio de Janeiro: Boitempo.
- 41) APPIAH, A.K., (2010), *In my Father’s House. Africa in the philosophy of culture*, New York: Oxford University Press

- 42) AREIA M. (1992), *Les signes du pouvoir*, Neuchâtel : Roland Kaehr, Musée d’Ethnographie
- 43) AREIA, M.L.R., (1985), *Les symboles divinatoires*, Universidade de Coimbra: Instituto de Antropologia
- 44) AREIA, M.L.R., “Rituais alternativos do poder em Angola”, pp.121-127 (copia cedida por Alfredo Mingas, 03 de Janeiro de 2010).
- 45) ARENDT, H., (1978), *O sistema totalitário*, Lisboa: Dom Quixote
- 46) ARENDT, H., (2007), *A promessa da política*, Lisboa: Relógio d’Agua.
- 47) ARENT, H.; HEIDEGGER, M. (2001), *Les Lettres et autres documents*, Paris: Gallimard.
- 48) ASIS JUNIOR A. (s/d), *Dicionário kimbundu-Português. Linguístico, botânico, histórico e corográfico*, Luanda: Edição Agente Santos & C Lda.
- 49) ATRAN, S. (2010), *Talking to the Enemy. Religion, Brotherhood, and the (un)making of terrorists*, New York: Ecco/Collins.
- 50) AUGE, M. (1977), *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, Paris : Flammarion
- 51) AUGÉ, M. (2000), *A construção do mundo*. Lisboa: Ed. 70.
- 52) AUGÉ, M; COLLEYN, J.P., (2010), *L’Anthropologie*, Paris : P.U.F.
- 53) BA, A.H. (1972), *Aspects de la civilisation africaine (Personne, culture, religion)*, Paris: Présence africaine.
- 54) BADIE, B. (1992), *L’Etat importé : l’occidentalisation de l’ordre politique*, Paris : Frayard.
- 55) BAILEY, F.G. (1969), *Strategems and Spoils: A Social Anthropology of Politics*. New York: Blackwell.
- 56) BALANDIER G. ([1965] 2009), *La vie quotidienne au royaume du Kongo du XVI au XVIIIe siècle*, Paris : Hachette
- 57) BALANDIER G. (1971), *Sociologie actuelle de l’Afrique noire. Dynamique sociale en Afrique centrale*, Paris : P.U.F., (3<sup>e</sup> Edit.)
- 58) BALANDIER G. (1978), *Anthropologie Politique*, Paris : P.U.F., (3<sup>a</sup> édit)
- 59) BALANDIER, G. (1947), «Le noir est un homme», in *Présence africaine* 1, Nov. /Déc., 31-36. - Identité; sociologie
- 60) BALANDIER, G. (1957), *Afrique ambiguë*, Paris : Plon
- 61) BALANDIER, G. (1971), *Sens et puissance*, Paris : P.U.F.
- 62) BALANDIER, G. (1972), *Political Anthropology*, Londres : Penguin
- 63) BALANDIER, G. (1980), *Le pouvoir sur scène*, Paris : Ballard.
- 64) BALANDIER, G., (2012), *Carnaval des apparences*, Paris : Fayard
- 65) BARBEITOS, A. (2005), *A sociedade civil: Estado, Cidadão e Identidade em Angola*, Lisboa: Novo Imbondeiro
- 66) BARBEITOS, A. (2009), *Angola-Portugal : des identités coloniales équivoques. Historicité des représentations de Soi et d’Autrui*, Paris : L’Harmattan
- 67) BARBOSA, A. (1985), *Dicionário Cokwe-Português*, Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar
- 68) BARRACHO, (2008), *Poder, autoridade e liderança*, Lisboa: Universidade Lusíadas Editora
- 69) BARTH, F. (1969), *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Oslo: Universitetsforlaget

- 70) BARTH, F. (1987), *Cosmologies in the making: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press
- 71) BASTIN, M.L. (1982), *La sculpture tshokwe*, Meudon: Chaffin
- 72) BATSÍKAMA, P., (2010), *As origens do reino do Kôngo*, Luanda: Mayamba.
- 73) BATSÍKAMA, P., (2011), *O reino do Kôngo e a sua origem meridional*, Luanda: universidade editora.
- 74) BATSÍKAMA, P. (2012), *Reino do Kôngo consoante a sua bibliografia e a Tradição oral*, Paraiba/Zaire: UFPB/UNO
- 75) BATSÍKAMA, P. (2013a), *Lúmbu. A democracia no antigo Kôngo*, Luanda: Mediapress.
- 76) BATSÍKAMA, P., (2013b), “Leitura antropológica sobre angolanidade”, In: *SANKOFA* nº.11: *Revista de História da África e Estudos da Diáspora Africana*, Universidade de São Paulo, Ano VI, Agosto, pp.51-70
- 77) BATSÍKAMA, P. (2014), “Estado-nação em África. O caso de Congo-Brazzaville e de Congo-Kinsasa”, In: *Revista África(s)*, Universidade Estadual de Bahia, Vol.2, #2, pp.55-79
- 78) BATSÍKAMA, P. (2015), “Ensino Superior assente na angolanidade: construção de uma identidade coletiva”, In: *E3, Revista de Economia, Empresa e Empreendedores na CPLP*, Vol. 1, #2, pp.27-39.
- 79) BATSÍKAMA, R (1970), *Voici les Jagas ou l’histoire d’un peuple parricide bien malgré lui*, Kinsasa : O.N.R.D.
- 80) BAUER, J. (1999), *Politique et religion*, Paris : P.U.F.
- 81) BAUER, O. (2000), “The Nation”, In; Balakrishnan, G., *Mapping the Nation*, Londres; Nova Iorque: Verso, 39-77
- 82) BAUMAN; BRIGGS C L. (2003), *Voices of modernity: language, ideologies and Politics of inequality*, New York: Cambridge University Press
- 83) BAUMANN, H. & WESTERMANN, D., (1957[1948]), *Les peuples et les civilisations de l’Afrique*, Paris : Payot
- 84) BAYART, J.F. (1989), *L’Etat en Afrique : la politique du ventre*, Paris : Fayard
- 85) BAYER, A. E. (2008), *Pepetela e Ondjaki: com a juventude, a palavra faz o sonho*, (Dissertação de Mestrado) Universidade Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- 86) BAYLY, C.A., (2007), *La naissance du monde moderne (1780-1914)*, Paris : Les éditions de l’Atelier
- 87) BECK, G., (2011), *The Original argument. The Federalists’ case for the Constitution, adapted for the 21<sup>st</sup> Century*, New York: Threshold editions/Mercury Radio Arts.
- 88) BELCHIOR, M.D. (1951), *Compreendamos os negros*, Lisboa: Agencia Geral do Ultramar.
- 89) BELL, C. (1992), *Ritual Theoru Ritual Practice*, Oxford: Oxford Press
- 90) BENDER, G.J., (2009), *Angola sob o domínio português. Mito e realidade*, Luanda: Nzila.
- 91) BENOT, Y., (1981), *Ideologia das independências africanas*, Vol.I; II, Luanda: INALD
- 92) BENVENISTE E. (1969), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, II, pouvoir, droit, religion*, Paris : Minuit

- 93) BENVENISTE E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, I., Economie, parenté, société*, Paris : Minuit
- 94) BERNARDO, H.G. (2008), *Estratégia de um conflito: Angola 1961-1974*, Lisboa: Prefácio editora
- 95) BERNOUX, P., (2009), *La sociologie des organisations. Initiation théorique suivie de douze cas pratiques*, Paris : Éditions du Seuil.
- 96) BETTENCOURT, J.S. ; COTTA, G., (1962), *Os grupos autóctones do deserto Namibe*, Luanda: Separata Bolletim do instituto de Investigação Científica em Angola
- 97) BIANES P. (1980), *L'Afrique aux Africains, 20 ans d'indépendance en Afrique Noire Francophone*, Paris : Armand Colin.
- 98) BIDIMA, J.G. (1995), *La philosophie négro-africaine*, Paris : P.U.F.
- 99) BIDIMA, J.G., (1993), *Théorie critique et modernité négro-africaine. De l'Ecole de Francfort à la Docta spes africana*, Paris : Publications de la Sorbonne
- 100) BIEBUCK, D. (1957), "Fondements de l'organisation politique des Lunda du Mwaatayaav en territoire de Kapanga", in *Zaire*, Octobre 1957, pp.787-818
- 101) BIGONGAIARI, D. (Editado e com introdução de), *The political ideas of St. Thomas Aquinas*, New York, Hafner, 1963
- 102) BIMWENYI K.O. (1977), *Discours théologique négro-africain, Problème des fondements*, Thèse de doctorat en théologie, Univ. catholique de Louvain
- 103) BINSBERGEN, W. Van (1988), "The Land as Body: an Essay on the Interpretation of Ritual among the Manjaks of Guinea-Bissau", in: *Medical Anthropology Quarterly*, New Series, #2 (4), pp.386-401
- 104) BIRMINGHAM, D., (1965), *The Portuguese Conquest of Angola*. Londres: Oxford University Press.
- 105) BIRNBAUM, P. (ed., 1997), *Sociologie des nationalismes*, Paris : P.U.F.
- 106) BITTENCOURT, M. (1999), *Dos Jornais às Armas. Trajectórias da Contestação Angolana*. Lisboa: Vega Editora.
- 107) BITTENCOURT, M. (2008), "*Estamos juntos!*" *O MPLA e a luta anticolonial, 1961 -1974*, Volume I, Luanda: Kilombelombe.
- 108) BITTENCOURT, M., (2008), "*Estamos juntos!*" *O MPLA e a luta anticolonial, 1961 -1974*, Volume II, Luanda: Kilombelombe.
- 109) BITTREMIEUX L. (1936), *Société secrète des Bakhimba au Mayômbé*, Bruxelas : Institut Royal Colonial Belge
- 110) BOAS, F. (1938[1911]), *The Mind of Primitive Man*, New York: MacMillan.
- 111) BOAS, F. (1940), *Race, Language and Culture*, New York: MacMillan
- 112) BOAS, F. (1945a[1917]), "Patriotism", in: *Race and Democratic Society*, New York: J. Augustin, pp.156-159 (Discurso feito na Columbia University, 7 de Março 1917)

- 113) BOAS, F. (1945b[1918]), “The Mental Attitude of Educated Classes”, in: *Race and Democratic Society*, New York: J. August, pp.133-140
- 114) BOAVIDA, A. (1981), *Angola. Cinco séculos de exploração portuguesa*, Luanda: União dos Escritores Angolanos.
- 115) BONTINCK, F. (1985), *Aux origines de la philosophie bantoue. La correspondance Tempels-Hulstaert (1944-1948)*, Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique
- 116) BOONE, O. (1973), *Carte ethnique de la République du Zaïre, Quart Sud-Ouest*, Tervuren: Musé Royal de l’Afrique Centrale.
- 117) BOSWORTH, R.J.B. (2007), *Nationalism*, Harlow: Pearson Education Limited
- 118) BOTELHO, A.C. (2008), *Holocausto em Angola: memórias de entre cárcere e o cemitério*, Lisboa: 3ª edição, Veja.
- 119) BOURDIEU, P. (1989), *O poder simbólico*, Alges: Difel
- 120) BOURDIEU, P. (1991), “Estruturas sociais e estruturas mentais”, in: *Teoria & Educação*, Porto: Aegre, #3, 113-119
- 121) BOURDIEU, P. (1996), *Raisons pratiques sur la théorie de l’action*, Paris: Points.
- 122) BOURDIEU, P. (1998), *O que falar quer dizer: a economia das trocas simbólicas*, Alges: Difel
- 123) BOURDIEU, P.; PASSERON, J-C. (1964), *Les Héritiers*, Paris: ed. Minuit.
- 124) BOURMAUD, D. (1997), *La politique en Afrique*, Paris: Montchrestien
- 125) BOXER, C. (1967), *Relações raciais no Império colonial português: 1415-1825*, Rio Janeiro: Tempo brasileiro
- 126) BRANDÃO, J. (2008), *Cronologia da Guerra colonial. Angola, Guiné, Moçambique*, Lisboa: Prefácio
- 127) BRASIO, A. (1961), “Situação religiosa do Congo no tempo de Padre Barroso”, Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, pp.651-666.
- 128) BRASS, P. (1991), *Ethnicity and Nationalism*, New Delhi: Sage
- 129) BREUILLY, J. (1993), *Nationalism and the State*, Chicago: University of Chicago press
- 130) BREUILLY, J. (2000), “Approaches to nationalism”, I, Balakrish, G., *Mapping the Nation*, Londres; Nova Iorque: Verso, pp.146-174
- 131) BRIDGLAND, F. (1987), *Jonas Savimbi: A Key to Africa*, New York: Paragon House
- 132) BRINKMAN, I. (2003), “War and identity in Angola. Two case-study”, In: *Lusotopie*, pp.195-221
- 133) BRISSET-GUIBERT, H. (1988), *Histoire de Brazzaville, identité coloniale identité nationale*, (dissertação de Mestrado), Université de Poitiers
- 134) BRITTAIN, V. (1996), *Morte da dignidade. A guerra civil em Angola*, Lisboa: D. Quixote
- 135) BUAKASA, Tulu kia Mpansu, (1988), *Le Zaïre face au développement du sous-développement. Essai d'analyse des écarts d'une société africaine*. Kinshasa; Libreville; Munich, Publications universitaires africaines
- 136) BULS, C. (1899), *Croquis congolais*, Bruxelles: G. Balaf.
- 137) BURNS, A. (1949), *Le préjugé de race et de couleur*, Paris: Payot



- 138) BURTON, W.F.P. (1961), *Luba Religion and Magic in Custom and Belief*. Tervuren: Ann. in-8, Musée Royal Afrique Central
- 139) BUSH, G. (2010), *Decision points*, New York: Crow Publishers
- 140) CABRITA C. A. (1954), *Em terra dos Luenas. Breve estudo sobre os usos e costumes da tribo Luena*, Lisboa: Agência geral do Ultramar
- 141) CABRITA, F., (2008), *Massacres em África*, 2ª edição, Lisboa: Esfera dos Livros.
- 142) CADORNEGA, A O. (1940), *História geral das guerras angolanas 1680-1681* (anotado e corrigido por José Matias Delgado e monsenhor Manuel Alves da Cunha), Lisboa: Agência geral das Colónias, Vol. I.
- 143) CADORNEGA, A O. (1942), *História geral das guerras angolanas. Tomo III. 1681*, Lisboa: Agência geral das Colónias, Vol. II.
- 144) CAHEN, M., (1994), “Angola, Moçambique: que futuro para os crioulos?”, in: *InformÁFRICA Confidencial*, #63, Julho, pp-18-19
- 145) CAHEN, M., (s/d), “Será a etnicidade culpada? As ciências sociais, a Jugoslávia, Angola e outros”, pp.94-103 (cópia enviada via e-mail em 2009)
- 146) CALAME-GRIAULE, G. (1966), *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*, Paris: Gallimard
- 147) CALEY, C. (2006), *Contribuição para o pensamento histórico e sociológico angolano (intervenções e reflexões)*, Luanda: Nzila.
- 148) CAMPELO, A. (1998), “Os refúgios da Identidade” in: Rosa, V. (ed.) *Pos-colonialismo e Identidade*. Porto: Ed. U.F.P.
- 149) CAMPELO, A. (1999), “Antropologia aplicada: razões e práticas” *Antropológicas*, #3, Porto: UFP, pp.91-99
- 150) CAMPELO, A. (1999), “Espaço, construção do mundo e as suas representações”, in: *Dos montes, das pedras e das águas. Formas de interacção com o espaço natural da pré-história na actualidade*, pp.191-206
- 151) CAMPELO, A. (2013), *A paisagem. Introdução a uma gramática do “espaço”*, Braga: UMDGEO – Departamento de Geografia da Universidade de Minho.
- 152) CAMPELO, A. 2002. “A antropologia e o discurso político”, in: *Antropológicas*, #5, Porto: U.F.P., pp.207-237
- 153) CARDOSO, S. (2009), *Angola: anatomia de uma tragédia*, 7 edição, Lisboa: Oficina do livro.
- 154) CAREY M. (1970), *Myths and Legends of Africa*, London: Hamlyn and Melbourne
- 155) CARREIRA, I. (1996), *O pensamento estratégico de Agostinho Neto*, Lisboa: D. Quixote.
- 156) CARREIRA, I. (2005), *Memórias*, Luanda: Nzila.
- 157) CARVALHO H.A D. (1890), *A Lunda ou os estados de Muatiânva*, Lisboa: Imprensa Nacional
- 158) CARVALHO, E.A. (2009), “Educação em Angola e (des)igualdade de género: quando a tradição cultural é factor de exclusão”, in: *Actas do X Congresso Internacional Galego-português de Psico-pedagogia*: Universidade de Minho, Braga, pp.2401-2416.
- 159) CARVALHO, P. (2002a), *Angola, quanto tempo falta para amanhã? Reflexões sobre as ciências políticas, económica e social*, Lisboa: CELTA.
- 160) CARVALHO, R. D. de, (1989) *Ana a manda. Os filhos da rede*, Lisboa: IICT.

- 161) CARVALHO, R. D. de, (2001), *Os Kuvale na história, nas guerras e nas crises*, Luanda Nzila.
- 162) CARVALHO, R. D. de, (2008), *A câmara, a escrita e a coisa dita... Fitas, textos e palestras*, Lisboa: Livros Cotovia
- 163) CAVAZZI, J. A. (1965), *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Angola e Matamba*, Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- 164) CDI-MINICULT, (2006), *Iº Simpósio sobre a Cultura Nacional*, Luanda: CDI (2ª edição).
- 165) CÉSAIRE, A. (1977), *Discurso sobre o colonialismo*, Lisboa: Sá da Costa.
- 166) CHABAL, P. (1994), *Power in Africa: an Essay in political interpretation*, Londres: MacMillan
- 167) CHABAL, P. (2004), *Amílcar Cabral: revolutionary leadership and People's War*, London: Hurst
- 168) CHABAL, P., (1994), *Vozes moçambicanas. Literatura e Nacionalidade*, Lisboa: Veja.
- 169) CHABAL, P., (1998), "A few consideration on democracy in Africa", *Royal Institute of International Affairs 1944*, Vol. 74, #2, (Abril), pp.289-303
- 170) CHABAL, P., (2009), *Africa: The politics of suffering and smiling*, Pietermaritzburg: University of KwaZulu-Natal.
- 171) CHATTERJEE, P. (1993), *The nation and its fragments: colonial and Postcolonial Histories*, Princeton: Princeton University Press
- 172) CHICOADÃO, (2007), *Angola... ontem!!! : cronologia de passos a caminho da libertação*, Luanda: Nzila
- 173) CHIMANDA, P.F. (2010), *Do monopartidarismo à transição democrática em Angola*, Dissertação de Mestrado em Filosofia política, Lisboa: Universidade de Nova Lisboa.
- 174) CHIWALE, S. (2008), *Cruzei-me com a História. Autobiografia*, Lisboa: Sextante Editora
- 175) CHOMSKY N. (1977), *Reflexões sobre a linguagem*, Lisboa: Edit.70.
- 176) CLAPHAN, C. (1996), *Africa and the international system: the politics of State survival*, Cambridge: Cambridge University Press
- 177) CLARENCE-SMITH, W. G., (1979). *Slaves, peasants and capitalists in southern Angola, 1840-1926*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 178) CLASTRES P. (1979), *A sociedade contra o Estado. Investigações de Antropologia política*, Porto: Afrontamento
- 179) CLASTRES, P. (1977), *Society against the State*, Oxorfd: Basil Blackwell
- 180) COELHO, V. (1996), "Implicações socioeconómicas e religiosas numa comunidade Kimbùndù" In: *Dinâmicas multiculturais, novas faces, outros olhares*, 7, Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, pp.472-476
- 181) COELHO, V. (2010), *Em busca de Kâbasà. Estudos e reflexões sobre o reino do Ndòngò*, Luanda: Kilombelombe.
- 182) COELHO, V., (1989), «Agostinho Neto: Kilamba kyaxi da nossa esperança», *Angolê*, Lisboa, pp.171-174.
- 183) COHEN, A. (1969), *Customs and Politics in Urban Africa*, Londres: Routledge

- 184) COHEN, A. (1981), *The Politics of Elite Culture. Exploration in the Dramaturgy of Power in a Modern African Society*, Berkeley: University of California Press
- 185) COIGNARD, S., (2010), *Un État dans l'État. Le contre-pouvoir maçonnique*, Paris : Michel Albin
- 186) COLLEYN J.-P. (1981), *Eléments d'Anthropologie sociale et culturelle*, Bruxelles : Editions de l'Université de Bruxelles (2 ed.)
- 187) COMAROFF, J. (1985), *Body of power, Spirit of Resistance. The Culture and History of South African People*, Chicago: Chicago University Press
- 188) COMERFORD, M. G. (2005), *The peaceful face of Angola. Biography of peace process (1991 to 2002)*, John Meinert Printing.
- 189) COMPTE A. (1995), *Leçons sur la Sociologie*, Paris : GF-Flammarion.
- 190) CONCEIÇÃO, J. M. N. P., (1999), *Angola: uma Política Externa em Contexto de Crise (1975-1994)*, São Paulo: Tese de Doutorado em Ciência Política na FFLCH/USP
- 191) COPANS J. (1999), *Introdução à etnologia e à antropologia*, Lisboa: Publicações Europa-América.
- 192) COPANS, J. (1981), *Críticas e Políticas da Antropologia*, Lisboa: Edições 70
- 193) COPANS, J. (1990), *La longue marche de la modernité africaine : savoirs, intellectuels, démocratie*, Paris : Karthala
- 194) COQUERY-VIDROVITCH, C. (1985), *Afrique noire, permanences et ruptures*, Paris : Payot
- 195) CORNEVIN R., *Histoire de l'Afrique : des origines à nos jours*, Paris : Payot, 1956.
- 196) CORRÊA, E.A.S. (1937), *História de Angola*. Vol. I e II., Lisboa: Editora Ática.
- 197) CORREIA, P.P. (1991), *Descolonização de Angola. A jóia da coroa do Império português*, Lisboa: Inquérito
- 198) COSTA-JÚNIOR, J.R. (1971), *Branços e pretos na ocupação do Sul de Angola. De João de Almeida (1909) a Pereira de Eça (1915)*, 2ª edição, Luanda: INA.
- 199) COUTO, M., (2005), *Oração da sapiência a ISCTEM*, Maputo: ISCTEM.
- 200) CRESSWEL R., *Eléments d'Ethnologie. 2. Six approches*, Nancy : Armand Colin, 1978
- 201) CRUZ, E. C. V. (2005), *O estatuto do indigenato*, Luanda: Novo Emboendeiro.
- 202) CUVELIER, J., (1946), *L'Ancien royaume de Congo*, Bruxelles : Desclée.
- 203) CUVELIER, J., (1953), *Relations sur le Congo du Père Laurent de Lucques (1700 – 1717)*, Bruxelles : I.R.C.B.
- 204) DAMMANN, E. (1964), *Les religions de l'Afrique*, traduit de m'Allemand par L.Jospin, (Bibl. historique), Paris : Payot
- 205) DANINOS, F., (2011), *CIA. Une histoire politique – 1947 à nos jours*, Paris : Tallandier.
- 206) DASKALOS, S. (2000), *Um testemunho para história de Angola. Do Huambo ao Huambo*, Lisboa: Editora Veja.
- 207) DAVID, R. (1997), *Do julgamento tradicional nos Umbundu*, Luanda: UEA
- 208) DAVIDSON B. (1957), *Le réveil de l'Afrique*, Paris : Présence Africaine.
- 209) DAVIDSON B., *Le réveil de l'Afrique*, Paris : Présence Africaine, 1957.

- 210) DAVIDSON, B. (1971), *Les Africains, Introduction à l'histoire d'une culture*. Traduit de l'anglais par Michel Janin (Esprit "Frontière ouverte"). Paris : Seuil
- 211) De BOUVEIGNES O., *Les anciens rois du Congo*, Namur : Grands Lacs, 1948
- 212) DE CASTRO SOFRIMENTO F. (1930), *Lendas negras*, Lisboa: Editorial Cosmos
- 213) De CHAVANES C. (1935), *Avec Brazza, souvenirs de la mission de l'Ouest-Africain* (Mars 1882-Janviers 1886), Paris : Plon.
- 214) De OLIVEIRA, I., “Pepetela e o nacionalismo angolano: do sonho a desconstrução da utopia”, in: *IV Congresso Internacional da Associação portuguesa da literatura comparada*.
- 215) De OLIVEIRA, I.O.F. (1962), *A evolução histórica dos Cuanhamas*, Faculdade de Letras de Lisboa, Lisboa: AD LUCEM.
- 216) De PREVILLE A. (1894), *Les sociétés africaines*, Paris : Didot
- 217) DECAPMAKER, J. (1939), « Sanctions coutumières contre l'adultère chez les Bas-Congo de la région Kasai », in : *Congo* 20, T.2, 134-147 ;
- 218) DELAFOSSE, M. (1921), *Les noirs de l'Afrique*, Paris : Payot
- 219) DELAFOSSE, M. (1925), *Les civilisations négro-africaines*, Paris : Librairie Stock
- 220) DELAMOI, G.; TAGUIEFF, P. (ed., 1991), *Théories du nationalisme: nation, nationalité, ethnicité*, Paris: Kime
- 221) DENBOW, J. (1990), « Congo to Kalahari : data and hypotheses about the political economy of the Western stream of the early Iron Age », In : *Africa Archaeology Review*, #8, pp.139-175
- 222) DESCHAMPS H., *Pirates et Flibustiers*, Paris : P.U.F., 1962
- 223) DEUTSCH, K. (1953), *Nationalism and Social Communication : An Inquiry into the Foundation of Nationality*, Massachett, Cambridge
- 224) DIAS, G.S. (1933), *Relação de Angola. (Primórdios da ocupação portuguesa)*, Luanda: Junta da Educação Nacional
- 225) DIAS, G.S. (1942), *A batalha de Ambwila*, Luanda: Museu de Angola
- 226) DIAS, J. (1976), “Black Chiefs, White Traders, and Colonial Policy near Kwanza: Kabuku Kambilo and the Portuguese, 1873-1896”, In: *Journal of African History* [London], 17, No. 2, 1976, pp.245-65.
- 227) DIAS, J. (1998), “Angola”, in: *Nova História da expansão portuguesa. O império africano 1825-1890*, Lisboa: Editorial Estampa, pp.319-556
- 228) DIAS, L. (1984), “Uma questão de identidade: respostas intelectuais as transformações económicas no seio da elite crioula da Angola portuguesa entre 1870-1930”, In: *Revista Internacional de Estudos Africanos*, Janeiro/Junho, #1, Luanda, pp.61-94
- 229) DINIS J. O. F. (1918), *Etnografia dos povos de Angola*, Luanda
- 230) DINIZ, F. (1918), *A populações indígenas de Angola*, Coimbra: Imprensa da Universidade
- 231) DIOP, C.A., *Nations nègres et Cultures*, Ed. Africaine, Paris, 1955.
- 232) DONALD L.W., *L'Afrique noire avant la colonisation*, Paris : Nouveaux Horizons, 1962.
- 233) DUDDY, J.M, (2013), “Census gives snapshot of Namibia’s Population, In: *The Namibian*, 28<sup>th</sup> March (Jornal de Namibia).
- 234) DUMONT R. (1969), *L'Afrique noire est mal partie*, Paris : Seuil.

- 235) DUMONT, L. (1971), *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*, Paris: Mouton.
- 236) DUMONT, R. (1980), *L'Afrique étranglée*, Paris : Seuil.
- 237) DURKHEIM, E. (1996), *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes.
- 238) DUTRA, R. L. (2007), *Pepetela e a elipse do herói*, Universidade Federal de Rio de Janeiro
- 239) EISENSTADT, S.N. (1972), *Traditional patrimonialism and Modern Neopatrimonialism*, Londres : Sage
- 240) EISENSTADT, S.N. (2007), *Múltiplas modernidades. Ensaio*, Lisboa: Livros Horizonte
- 241) EKHOLM, K. (1972), *Power and Prestige. The Rise and Fall of the Kongo Kingdom*, Uppsala: Skriv Service
- 242) ELIADE, M. (1969), *Le mythe de l'éternel retour*, Paris: Gallimard/Folio essais.
- 243) ELIADE, M. (1978), *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris : Payot.
- 244) ELIAS, N. (1994), *A Sociedade dos Indivíduos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar
- 245) ERIKSEN, T. (1993), *Ethnicity and Nationalism : Anthropological perspectives*, Londres : Pluto Press
- 246) ESPINOSA, *Tratado política*, Lisboa : Temas&Debates (tradução de Diogo Pires Aurelio).
- 247) ESTERMANN C. (1956), *Etnografia do Sudoeste de Angola, I, os povos não-banto e o grupo dos Ambos*, Junta de Investigação de Ultramar, Lisboa.
- 248) ESTERMANN C. (1957), *Etnografia de Sudoeste de Angola, II, Grupo étnico Nhaneca-Humbe*, Lisboa: Junta de Investigações de Ultramar.
- 249) ESTERMANN, C. (1961), *Etnografia do sudoeste de Angola, III, O grupo étnico Herero*, Lisboa: Junta de Investigações de Ultramar
- 250) EURICO, A. C. (s/d), *Experiência angolana e potenciais áreas de conflito pós-eleitorais*, Luanda: IECA.
- 251) EVANS-PRITCHARD, E. E., (1968), *Les Nuer*, Paris: Gallimard
- 252) FABIAN, J. (1983), *Time and the Other: how anthropology makes its object*, New York: Columbia University Press
- 253) FABIAN, J. (1986), *Language and colonial power*, Cambridge: Cambridge University Press
- 254) FABIAN, J. (1998), *Moments of freedom: anthropology and popular Culture*, Charlottburg: University of Virginia Press
- 255) FALOLA, T. (2004), *Nationalism and African Intellectuals*, Rochester NY: University of Rochester Press.
- 256) FARIAS, V.E.P. (2007), *Representação da história e registo da identidade em Quarup de António Callado, e a A GeraçãodaUtopia de Pepetela: nos impasses da modernidade*, (Tese de Doutoramento), Universidade Federal de Santa Maria
- 257) FELNER A. A. (1933), *Angola. Apontamentos sobre a ocupação e início do estabelecimento dos Portugueses no Congo, Angola e Benguela extraídos dos documentos históricos*, Imprensa da Universidade, Coimbra.
- 258) FELTZ, G. (1994), "État-nation face au processus de transition en Afrique noire", In: *Omaly Sy Anio*, 1994, vol.31-33, pp.713-729.

- 259) FERNANDO, E. (2012), *Jonas Savimbi no lado errado da História*, Lisboa: D. Quixote
- 260) FERREIRA, J. (1961), *Angola: do Maiombe à baía dos tigres*, Lisboa: Agência Geral do Ultramar
- 261) FERRY, L. (2003), *Homo Aestheticus: A invenção do Gosto na Era Democrática*, Lisboa : Almeida
- 262) FILHO, S.C.A.(1998) “As relações étnicas em Angola: as minorias brancas e mestiças (1961-1992)”, In: : *Anais do VIº Congresso da Associação Latino-Americana de Estudos Afro-Asiáticos do Brasil (ALADAAB)*. Brasília.
- 263) FORREST, J. (2003), *Lineages of State Fragility: Rural Civil Society in Guinea-Bissau*, Oxford: James Currey.
- 264) FOUCAULT, M. (1970 [1966]), *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*. New York: Vintage
- 265) FOUCAULT, M. (1979), *Microfísica do poder*, Rio de Janeiro: Graal (trad. Roberto Machado)
- 266) FOUCAULT, M., (1999), *Vigiar e Punir*, Petrópolis: Editora Vozes
- 267) FRAGOSO, J. (2009), *O meu testemunho, a purga do 27 de Maio de 1977 e as suas consequências trágicas*, Lisboa: Sistema J.
- 268) FRANK, G., (1997), “Multiculturalism and Boasian Anthropology”, in: *American Anthropology*, #99, vol.4, pp.731-745
- 269) FRANQUE J. (1934), *Nós, os Cabindas. História, leis, usos e costumes dos povos de Ngoio*, Lisboa: Argo
- 270) FRAZER, J. (1992), *The Golden Bough*, London: Oxford University Press
- 271) FREITAS, A (1975)., *Angola: o longo caminho da liberdade*, Lisboa: Moraes.
- 272) FREUD, S., (1984), *Cinq leçons sur la psychanalyse*, Paris : Payot
- 273) FREUDENTHAL, A., (2001). *Angola*, in: Oliveira Marques, A.H. (org.), *O Império Africano 1890 - 1930*, Lisboa: Estampa, pp. 259-46.
- 274) FREYRE, G. (1957), *Casa grande e Senzala*, Lisboa: Edição “Livros do Brasil”.
- 275) FREYRE, G. (1961), *Le Portugal et les tropiques*, Lisboa: Commission Exécutive des Commémorations du Vº Centenaire de la Mort du Prince Henri/Congrès International de l’Histoire des Découvertes.
- 276) FROBENIUS, L. (1949), *Mythologie de l’Atlantide*, Paris : Payot
- 277) FUKUYAMA, F. (1992), *O Fim da História e o Último Homem*, Lisboa: Grávida
- 278) GAMBOA, F. (1993), “A independência de Angola: metamorfoses de um conceito num periódico oitocentista”, in: *Os periódicos como fontes do século XIX*, Luanda: Arquivo Histórico Nacional de Angola
- 279) GAULME, F. (2000), *Congo-Brazzaville: La Guerre et ses conséquences sur le Gabon*, Genebra: UNHCR/Centre for Documentation and Research.
- 280) GEERTZ, C. (1972), “Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight”, reeditado em *Interpretation of Cultures*.
- 281) GEERTZ, C. (1973), *Interpretation of Cultures*, New York: Basic/Institute of Advanced Study, Princeton University.
- 282) GEERTZ, C. (1988), *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford University Press.
- 283) GEFFRAY, C. (1990), *La cause des armes au Mozambique*, Paris: Karthala

- 284) GEHLEN, I., (2006), “Território, cidadania, identidade e desenvolvimento local sustentável”, In: *Globalización, desarrollo e territorios menos favorecidos*. Montevideo: Universidad de La República, pp.265-283
- 285) GELLNER, E. (1983), *Nations and Nationalisms*, Oxford: Blackwell
- 286) GELLNER, E. (1995), *Anthropology and Politics: revolutions in the Sacred Grove*, Oxford: Blackwell
- 287) GELLNER, E. (1997), *Nationalism*, Londres: Weidenfeld & Nicolson
- 288) GELLNER, E., (1989), *Postmodernism, Reason and Religion*. London and New York: Routledge
- 289) GIDDENS, A. (1971), *Capitalism and Modern Social Theory. An Analysis of the writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge: Cambridge University Press
- 290) GIDDENS, A. (1979), *Central problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, London: Macmillan
- 291) GIDDENS, A. (1981), *A Contemporary Critique of Historical Materialism. Vol.I. Power, Property and the State*, London: Macmillan
- 292) GIDDENS, A. (1985), *A Contemporary Critique of Historical Materialism. Vol.II. The Nation-State, Violence*, London: Polity
- 293) GIDDENS, A., (1984), *The Construction of Society: Outlines of a Theory of Structuralism*, Berkeley: University of California Press
- 294) GIDDENS, A., (1992), *As Consequências da Modernidade*, Oeiras, Celta
- 295) GIDDENS, A., (1994), *Modernidade e identidade pessoal*, Oeiras: Celta.
- 296) GILBERT, P. (1998), *The Philosophy of Nationalism*, Boulder: Westview
- 297) GIOIA DE NAPOLIS, Frei (1669) *La meravigliosa conversione alla Santa Fede di Cristi della Regina Sina e del suo regno di Matamba*, Napóles.
- 298) GIRARD, M. (1962), «Où va l’Afrique noire ?», in *La Pensée*, n°103, Juin, 1962, Paris, pp.102-110
- 299) GODELIER M. (1971), *Horizons, trajets marxistes en Anthropologie II.*, Paris : François Maspero
- 300) GODELIER M. (1971), *Horizons, trajets marxistes en Anthropologie*, T.I., Paris : François Maspero
- 301) GODELIER, M. (1999), *The Enigma of Gift*, Cambridge : polity Press
- 302) GOFFMAN, E. (1988), *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*, Rio de Janeiro: LTC
- 303) GOLDMANN L. (1970), *Marxisme et sciences humaines*, Paris : Gallimard
- 304) GOMES, F.S.; SOARES, C.E.L.; FARIAS, J.B., (2004) “Primeiras reflexões sobre travessias e retornos: africanos Cabinda, redes do tráfico e diáspora num Rio de Janeiro atlântico”, In: *Textos de História*, Vol. 12, n.º1/2, pp.65-105
- 305) GONÇALVES, A. C., (2005). *A história revisitada do Kongo e de Angola*. Lisboa: Estampa
- 306) GONÇALVES, A.C, (1984), “Simbolização do poder político e dinamismo sociocultural numa sociedade tradicional: a abordagem histórica e sistémica”, In: *Análise Social*, Vol. XX (84), #5, pp.663-684
- 307) GONÇALVES, A.C. (2002), “Estado, cidadania e nacionalismos: o caso de Angola”, In: *África Subsariana, Globalização e Contextos locais*, Porto: Centro de Estudos Africana da Universidade do Porto, pp.105-119.
- 308) GONÇALVES, J. (1991), *Angola a fogo intenso*, Lisboa: Cotovia
- 309) GONÇALVES, J., (cord/2002), *África subsariana: Multiculturalismo, Poderes e etnicidade*, Porto: Faculdade de Letras/Universidade de Porto.

- 310) GONZAGA, N. (1968), *Angola. Pequena monografia*, Lisboa: Agência-geral do Ultramar
- 311) GOODALL, J. (1986), *The Chimpanzees of Gombe. Patterns of Behavior*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press.
- 312) GOODY, J. (1986), *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 313) GOODY, J., (1977), *The Domestication of the savage mind*, Cambridge: Cambridge University Press
- 314) GRANJA, S.H.V. (2009), *As teias da palavra: análise das estratégias de desconstrução do discurso de nacionalidade na obra de José Eduardo Agualusa*, (Dissertação de Mestrado), Universidade Federal de Juiz de Fora
- 315) GREGORIEFF, V. (1987), *Mythologies du monde entier*, Paris : Marabout Université
- 316) GRENFELL, F.J., (1998), *História da Igreja Batista em Angola (1879-1975)*, Luanda: BMS.
- 317) GRILLO, R.D. 1998. *Pluralism and the Politics of Difference: State, Culture, and Ethnicity in Comparative Perspective*, Oxford: Clarendon Press
- 318) GRUZINSKSEI, S (1999), *La pensée metisse*, Paris: Fayard
- 319) GUERNIER, E. (1933), *L'Afrique, champ d'expansion de l'Europe*, Paris : A. Colin.
- 320) GUERRA, H. (1979), *Angola: estrutura económica e classes sociais. Os últimos anos do colonialismo português em Angola*, Luanda: União dos Escritores Angolanos.
- 321) GUERRA, J. P. (2002), *Savimbi: vida e morte*, Lisboa: Bertrand.
- 322) GUERREIRO, M.V., (1958), “Boers de Angola”, in: *Garcia de Orta*, Vol.6 (nº1), Lisboa: Centro de Estudos Políticos e Sociais da Junta de Investigação do Ultramar, pp.11-31
- 323) GURTHIE, M. (1922), *A comparative Study of Bantu and Semi-Bantu Languages*, Vol. II, Oxford: Clarendon Press
- 324) GURTHIE, M., (1919), *A comparative Study of Bantu and Semi-Bantu Languages*, Vol. I , Oxford: Clarendon Press
- 325) GURTHIE, M., (1971), *Comparative Bantu*, Londres: Gregg Press; Johnston
- 326) HABERMAS, J. (1987), *The philosophical Discourse of modernity: twelve lectures*, Cambridge: MIT Press
- 327) HABERMAS, J. (2000), *Après L'État-nation: une nouvelle constellation politique*. Paris: Fayard.
- 328) HABERMAS, J. (2001), *A Constelação Pós-nacional*, São Paulo: Littera Mundi, 2001 (trad. de Márcio Seligmann- Silva)
- 329) HABERMAS, J. (2004), *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, São Paulo: Loyola (2ª edição)
- 330) HALBWACHS, M., (1970), *Morphologie Sociale*, Paris: Armand Colin
- 331) HALL, S. (1991), “Old and New Identities, Old and New Ethnicities”, in: KING, Anthony D. (ed.). *Culture, Globalization, and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. Basingstoke/Binghamton, Macmillan/Department of Art and Art History, State University of New York
- 332) HALL, S. (1997), *A identidade cultural na pós-modernidade*, Rio de Janeiro: DP&A editora



- 333) HAMBLY, W.D. (1934), *The Ovimbundu of Angola*, Chicago: Field Museum Press
- 334) HAUENSTEIN A. (1971/1972), «Noms accompagnés de proverbes chez les Ovimbundu d'Angola», in *Bulletin de la Société Suisse d'Anthropologie et d'ethnologie*, n°48 Année
- 335) HAUENSTEIN A. (1988), *Examen de motifs décoratifs chez les Ovimbundu et Tchokwe d'Angola*, Instituto de Antropologia, Universidade de Coimbra.
- 336) HAUENSTEIN, A. (1963), “L'Ombala de Kalulembé”, in *Anthropos*, #58, 1963, pp.47-120
- 337) HAYES, P. (1993), “Order Out of Chaos: Mandume ya Ndemufayo and Oral History”, in: *Journal of Southern African Studies*, 19 (1), Marco
- 338) HÉCAEN, H. ; ANGELERGUES, R. (1965), *Pathologie du langage* Paris : Larousse
- 339) HEIMER, F.W. (1980), *O processo de descolonização em Angola, 1974-1976*, Lisboa: A Regra do Jogo
- 340) HEINTZE, B. (2007), *Angola nos séculos XVI e XVII*, Luanda: Kilombelombe.
- 341) HEINTZE, B., (2004), *Pioneiros africanos. Caravanas de carregamento na África Centro-Occidental (entre 1850-1890)*, Luanda: Nzila
- 342) HEINTZE, B., (s/d), *Lusofonia no interior da África central na Era colonial. Um contributo para a sua História e compreensão na actualidade*, Frankfurt: Frobenius-Institut
- 343) HEITMAN, H-R. (1990), *War in Angola: The Final South African Phase*, Gilbratar: Ashanti Publishing
- 344) HELL, M. & DUCHENE, A. (2007), “Discourses of endangerment: sociolinguistics, globalization and social order”, in: *Defense os Language*, London/New York: Continuum
- 345) HENDERSON, L., (2001), *Igreja em Angola*, Viseu: Além-mar
- 346) HENRIQUES, I. C., (1997). *Percursos da modernidade em Angola: Dinâmicas comerciais e transformações sociais no século XIX*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical.
- 347) HERÓDOTO, (1920), *The Histories*, Havard Press (tradução de Godley, A.)
- 348) HERSKOVITS M. J. (1964), *Antropologia cultural (Man and his works) II*, Sao Paulo: Editora Mestre Jou
- 349) HEUSCH De L. (2000), *Le roi de Kongo et les monstres sacrés : mythe et rites bantous*, Paris : Gallimard
- 350) HEUSCH, L. (1982), *Rois nés d'un cœur de vache*, Paris: Gallimard
- 351) HEUSCH, L. (1985), *Sacrifice in África: A Structuralist Approach*, Mancester: Manchester University Press
- 352) HEUSCH, L. (2002), *Du pouvoir: Anthropologie politique des sociétés d'Afrique centrale*, Nanterre: Société d'Ethnologie
- 353) HEUSCH, L. de (1958), *Essais sur le symbolisme de l'inceste royale en Afrique*, Bruxelas : Edition de l'Institut Solvay
- 354) HEUSCH, L. de (1966), *Le Rwanda et la civilisation inter-lacustre. Etudes d'anthropologie structurale et historique*, Bruxelas : ULB
- 355) HEUSCH, L. de (1968), Le cru et le cuit dans le domaine bantou, in *Présence Africaine*, #67, pp.33-48 ;
- 356) HEUSCH, L. de (1971), *Pourquoi l'épouser? et autres essais* (Bibl. des sciences humaines), Paris : Gallimard

- 357) HEUSCH, L. de (1972), *Mythes et rites bantous. Le roi ivre ou l'origine de l'Etat*, Paris : Gallimard
- 358) HEYWOOD, L. (1989), "UNITA and Ethnic Nationalism in Angola", in: *The Journal of Modern African Studies*, #27, I, pp.47-66
- 359) HOBSBAWM, E. (2000), "Ethnicity and nationalism in Europe today", In: Balakrishnan (ed.), *Mapping the Nation*, Londres/Nova Iorque: Verso, pp.255-266
- 360) HOBSBAWM, E.J., (2008), *Nações e nacionalismo desde 1780*, São Paulo: Paz e Terra
- 361) HOCART, A.M. (1986), *Kings and Councilors*, Cairo: Barber
- 362) HODGES, T. (2001), *Angola from Afro-Stalinism to Petro-Diamond Capitalism*, Oxford: James Currey.
- 363) HORTON, R.E. (2000), *Out of South Africa: Pretoria's Nuclear Weapon Experience*, Urbana-Campaign: University of Illinois
- 364) HOUIS M. (1971), *Anthropologie linguistique de l'Afrique noire*, Paris : P.U.F.
- 365) HOUSER, M.G. (1961), "A report on Journey through Rebel Angola", in: *Arquivo da American Committee on Africa*, New York.
- 366) JAMES, W.M. (2004), *Historical Dictionary of Angola*, (Nova edição) Scarecrow Press.
- 367) JANMART, J. (1953), "The Kalahari sands of Lunda (North-East Angola), their earlier redistributions and the Sangoan culture", In: *Publicações Culturais*, Diamang, #20, pp.7-25
- 368) JAULIN R. (1970), *La Paix blanche, introduction à l'ethnocide*, Paris: Seuil.
- 369) JOHNS, M. (1990), *Angola: Testing Gorbachev' 'New Thinking'*, Executive Memorandum (259): Heritage Foundation.
- 370) JORGE, M. (2006), "Nação, Identidade e Unidade nacional: conceito, preceito e preconceitos sobre o nacionalismo angolano", in: *Lattitudes*, nº28, Décembre, pp.3-10
- 371) JÚNIOR, D.V.R., & MENDES, N.S., (2008), "Em busca da nação: intelectuais, identidades e memórias em Pepetela", in: *Revista de Estudos de Norte Goiano*, Vol. I, nº1, pp. 147-176
- 372) JÚNIOR, M. (2013), *Guerra colonial. O envolvimento das Formas de Defesa da África do Sul no Sueste de Angola (1966-1974)*, Luanda: Mayamba
- 373) KAARSHOLM, P. (2006), *States of Failure, Societies in Collapse. Violence, political culture & development in Africa*, Oxford: James Currey
- 374) KAJIBANGA, V. (1999), "Crise da racionalidade Lusotropicalista do paradigma da criouliidade", *Revista África*, no 22/23 (I), São Paulo: Centro de Estudos Africanos da Universidade de São Paulo (Brasil), pp. 141-156
- 375) KAJIBÂNGA, V. (2000), *A alma sociológica na ensaística de Mário Pinto de Andrade – uma introdução ao estudo de vida e obra do primeiro sociólogo angolano*, Luanda: I.N.I.C.
- 376) KAJIBANGA, V. (2002), "Culturas étnicas e Cultura Nacional: uma reflexão sociológica sobre o caso angolano", In: *Revista Angolana de Sociologia*, #5 e 6, Luanda
- 377) KAJIBANGA, V. (2008), "Saberes endógenos, ciências sociais e desafios dos países africanos", *Revista Angolana de Sociologia*, n.º 2, Dezembro, 2008, pp. 7-14.

- 378) KAJIBANGA, V. (2009), “Sociologia em Angola: Paradigmas clássicos e tendências actuais”, *Revista Angolana de Sociologia*, #4, Dezembro, pp. 175-227.
- 379) KANDJIMBO, L. (1998), *Apologias de Kalitangi. Ensaio e Crítica*, INALD, Luanda.
- 380) KANDJIMBO, L. (2001), “A literatura angolana, a formação de um cânone literário mínimo de língua portuguesa e as estratégias da sua difusão e ensino”, in: <[http://www.nexus.ao/kandjimbo/pdfs/canones\\_literario.pdf](http://www.nexus.ao/kandjimbo/pdfs/canones_literario.pdf)>
- 381) KANDJIMBO, L. (2012), “As condições de possibilidade para uma teoria da literatura angolana no campo das literaturas africanas”, In: *Sobre Angolanidade literária*, Luanda: Ministério da Cultura.
- 382) KANNEH K. (1998), *African identities: race, nation and culture in ethnography, panafrikanism and black literatures*, London: Routledge
- 383) KHAN, J., (1996), *Culture, Multiculture, Postculture*, London: Sage
- 384) KI-ZERBO, J. (1978), *Histoire de l’Afrique noire. D’hier à demain*, Paris : Hatier.
- 385) KLELNER, H., 1973. “O tráfico de escravos africanos para o porto do Rio de Janeiro, 1825-1830”, In: *Anais de História*, Assis, pp. 85-101
- 386) KNAPPERT, J. (1981), *Namíbia: Land and Peoples, Myths and Fables*, Leiden: Brill
- 387) KROEBER, A.L., (1952), *The Nature of Culture*, Chicago: University of Chicago Press
- 388) LABRIOLA, A. (1945), *Le crépuscule de la civilisation*, Paris : A. Mignolet et Storz.
- 389) LAMAL F. (1965), *Basuku et Bayka des Districts Kwângo et Kwilu*, Tervuren : Musée Royal Congo Belge
- 390) LANTERNARI V. (1952), *Les mouvements religieux des peuples opprimés*, Maspéro, Paris.
- 391) LARA, L. (1997), *Um amplo movimento... Itinerário do MPLA através de documentos e anotações de Lúcio Lara*, Vol. I. (até Fev. 1961), Luanda: Edição do Autor.
- 392) LATOUR, B. (1993 [1991]), *We Have Never Been Modern*, (trad. Catherine Porter), Cambridge, MA: Harvard University Press.
- 393) LE GOFF, J., (1993), *O nascimento do purgatório*, Lisboa: Estampa
- 394) LE ROY, A., *La Religion des primitifs*, Beauchesne, Paris, 1925
- 395) LEAL, E. C. (1999), *Nação e nacionalismos*, Lisboa: Edições Cosmos.
- 396) LEAL, E.C. (1994), *António Ferro. Espaço político e imaginário social*, Lisboa: Edições Cosmos.
- 397) LEBEL, P. (1974), *Les noms de personnes*, Paris : Presses Universitaires de France
- 398) LECLERQ, G. (1974), *Anthropologie et Colonialisme*, Paris: Fayard.
- 399) LEFEBVRE G. (1981), *O nascimento da moderna historiografia*, Lisboa: Sá da Costa Editora
- 400) LEFEBVRE, H. (2007), *The production of Space*, MA: Blackwell
- 401) LENK-CHVITCH, P., «Vestiges d’anciennes constructions en Angola», in *Zaire*, Vol. II-6, 1948, Bruxelles, pp.675-677
- 402) LEQUERCQ, J. (1895), *A travers l’Afrique Australe*, Paris: Plon
- 403) LETHUR, R., «Etude sur le royaume de Loango et le peuple vili» in *Cahiers Ngonge*, nº2, 1960, Kinsâsa

- 404) LEVI-BRUHL L. (1974), *La mentalité primitive*, Paris : P.U.F.
- 405) LÉVI-STRAUSS, C. (1962a), *La Pensée Sauvage*, Paris: Plon
- 406) LEVI-STRAUSS, C. (1962b), *Le totémisme aujourd'hui*, Paris : P.U.F.
- 407) LEVI-STRAUSS, C. (1974), *Anthropologie structurale*, T. I., Paris : Plon
- 408) LEVI-STRAUSS, C. (1977), *Les structures élémentaires de la parente*, Paris : Mouton
- 409) LEVI-STRAUSS, C. (2008), *Raça e História*, Lisboa Editora Presença.
- 410) LIBERMAN, F. (2004), “Israeli and South African Bomb”, in: *The Nonproliferation Review*, Summer.
- 411) LIMA M. (1989), *Os Kiaka de Angola*, I; II;III, Lisboa: Ed. Tavottra redonda
- 412) LIMA, M. (1964), *A etnografia angolana. Considerações acerca da sua problemática actual*, Luanda: I.I.C.A.
- 413) LIMA, M. (1969), *Les fonctions sociologiques des figurines de culte de Hamba dans la société et culture Tshokwe (Angola)*, Paris : Universidade de Paris (publicado em Angola em 1971).
- 414) LIMA, M. (1997), « A cultura e as culturas angolanas : angolanidade ? », In : *Nacionalismo e regionalismo nas literaturas lusófonas* (coord. F. Cristovão *et all*), Lisboa, Cosmos, pp.245-250
- 415) LIMA, M. H. F., (1977), *Nação Ovambo*, Lisboa: Aster
- 416) LITTRÉ, E. (1872/1877), *Le Dictionnaire de la langue française*, Paris : Hachette
- 417) LLOBERA, J.R. (1999), *Recent theories of nationalism*, Barcelona: Institut de Ciències Polítiques i Socials
- 418) LLOYD, G.E.R., (1990), *Demystifying Mentalities*, Cambridge: Cambridge University Press
- 419) LLOYD, P. (1960), “Sacred Kingship and Government among the Yoruba”, in *África*, #30, pp.221-237
- 420) LLOYD, P. (1965), “The political Structure of African Kingdoms. An Exploratory Model”, in: *Political Systems and the Distribution of Power*, ASA, #2, London: Tavistock, pp.63-112
- 421) LOCKE, J. (2006), *Lettre sur la tolérance*, Paris: P.U.F. (3 edição)
- 422) LOMBARD J. (1972), *L'Anthropologie britannique contemporaine*, Paris : P.U.F.
- 423) LOPES, A. M., (2011), *Nas margens da história e da ficção: identidades impressas e as fronteiras do nacionalismo em Angola 1866-1910*, 1º ed., Belo Horizonte: Crisálida livraria e editora, vol. I
- 424) LOPEZ, D. & PIGAFETTA, F. (1951), *Relação do Reino do Congo e das terras circunvizinhas*, (Tradução de Rosa Capeans), Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- 425) LOWIE, R. (1938), *Histoire de l'Ethnologie classique*, Payot, Paris.
- 426) LUANSI, L. (2003), “Angola: movimentos migratórios e Estados pré-coloniais – identidade nacional e autonomia regional”, in: *International Symposium Angola on Move. Transport Routes, Communications and History*, Berlim, 23-24 Setembro.
- 427) LUCERDA, W.M.V. (2007), *O olhar de Pepetela sobre Angola*, Universidade Federal de Paraíba
- 428) LUKOMBO NZATUZOLA, J.B. (2000), “Angola, que perspectivas para o futuro?”, in: *Latitudes*, #9, pp.32-34

- 429) LUTTIG, H.G. (1933), *The Religious System and Social organisation of the Herero: A Study in Bantu Culture*, Utrecht: Kemink en Zoon N.V.
- 430) M'BOKOLO, E. (2007), *África Negra: História e Civilização*, Tomo II., Lisboa
- 431) MABEKO-TALI, J.-M. (2001). *Dissidências e poder de estado: o MPLA perante si próprio (1962-1977)*, Vol. I. 1962-1974, (tese de doutoramento), Luanda: Nzila.
- 432) MABEKO-TALI, J.-M. (2001). *Dissidências e poder de estado: o MPLA perante si próprio (1962-1977)* Vol. II., (Tese de doutoramento), Luanda: Nzila.
- 433) MACEDO, J. De (1988), *Anatomia de Angola*, Lisboa: Instituto de investigação Tropical
- 434) MACEDO, T. (1985), *Da fronteira do asfalto aos caminhos da liberdade*. Tese (Doutoramento), São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/ USP
- 435) MacGAFFEY W. (1983), «Lineage structure, marriage and the family amongst the Central Bantu» in *The Journal of African History*, Vol. 24, nº2, The History of the the Family in Africa, Cambridge University Press, pp173-187
- 436) MACHIAVELLI, N. (2009), *O príncipe*, Lisboa: Guimarães Editores.
- 437) MADUREIRA, A.D. (2001), *Cabinda: de Chifuma a Simulambuco*, (dissertação de Mestrado), Lisboa: Estampa.
- 438) MAES, J., «Le camp de Mashita Mbansa et les migrations des Bapende», in *Congo*, T.II, nº5, 1935, Bruxelles, pp.713-724
- 439) MALHEIROS, M. (1967), *Notas de etnografia angolana*, Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola.
- 440) MALINOWSKI, B. (1926), *Crime and Custom in savage society*, New York: Harcourt, Brace & Co.
- 441) MALINOWSKI, B. (1944), *A Scientific Theory of Culture and Others Essays*, N. Carolina: The University of North Carolina Press.
- 442) MALISKA, M-A. (2005), “Hegel, idealismo e nacionalismo”, in *Revista Crítica Jurídica*, Jan/Dez, #24, pp.121-130
- 443) MANN, M. (1992), “The Emergence of Modern European Nationalism”, In: HALL, J.; JARVIE, I.C. (eds.): *Transition to Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.137-165.
- 444) MANN, M. (1993), *The Sources of Social Power II*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 445) MANSO, V.-P. (1877), *História do Congo: obra póstuma (Documentos)*, Lisboa: Tip. da Academia Real das Sciencias.
- 446) MARC-LIPIANSKY M. (1973), *Le strukturalisme de Levi -Strauss*, Paris : Payot
- 447) MARCUM, J. (1969), *The Angolan revolution. The anatomy of explosion (1950-1962)*, Volume I, Cambridge: Massachusetts Institute of Technology.
- 448) MARCUM, J. (1978), *The Angolan revolution. The anatomy of explosion (1962-1976)*, Volume II, Cambridge: Massachusetts Institute of Technology.
- 449) MARCUS, G., (1998), *Ethnography Through Thick and Thin*. Princeton: Princeton University Press
- 450) MARCUSE, H. (1988), *Razão e Revolução. Hegel e o surgimento da teoria social*, Rio de Janeiro: Paz e Terra

- 451) MARINA, J.A., (2008), *A paixão do poder*, Lisboa: Esfera do Livro
- 452) MARRACHO, A.J.M. (2008), *Revoltas e Campanhas nos Dembos (1872-1919): 47 Anos de Independência às Portas de Luanda*, Lisboa: ISCTE/Academia Militar (Dissertação de Mestrado)
- 453) MARTELLI G. (1964), *De Léopold II à Lumumba, une Histoire du Congo Belge*, Paris : France-Empire.
- 454) MARTIN, P., (1985), “Cabinda e os seus naturais: alguns aspectos de uma sociedade marítima africana”, In: *Revista Internacional de Estudos Africanos*, #3, Janeiro/Dezembro
- 455) MARTIN, P., (2010), *O comércio externo da costa do Loango 1576-1870. O impacto das mudanças comerciais no reino Vili do Loango*, Luanda: Arquivo Nacional de Angola.
- 456) MARTINET A., *La Linguistique*, Denoël, Paris, 1969
- 457) MARTINEZ, E.S. (2010), “Legislação portuguesa para o Ultramar”, in: *Sankofa – Revista da África e de Estudos da Diáspora Africana*, ano III, #5 (Julho), pp.42-59
- 458) MARTINS, M.M. (1995), “A história de um sobado de Malanje: um caso de cooperação luso-angolana no século XIX”, In: *Revista da Universidade Internacional*, nº1, pp.28, 39, 70.
- 459) MARX, K. (1996), *O Capital. Tomo 1; 2: Crítica da política económica*, São Paulo: Edição Nova Cultura
- 460) MARX, K; ENGELS, (1999), *O manifesto comunista*, ebook: Jahr (Ridendo Castigat Morais)
- 461) MASSEMA, A.R. (2005), *Crimes de sang et pouvoir au Congo-Brazzaville*, Paris : L'Harmattan
- 462) MATEUS, D. C. & MATEUS, A. (2009), *Purga em Angola: Nito Alves/Sita Valles/Zé Van Dúnem. 0 27 de Maio de 1977*, 3ª edição revista e actualizada, Lisboa: Texto
- 463) MATROSSE, D. (2008), *Memórias e reflexões*, Luanda: Nzila.
- 464) MATROSSE, D., (2007), *Memórias 1961 – 1971*, 2ª edição, Luanda: Nzila
- 465) MAUSS, M., (2010[1950]), *Sociologie et anthropologie*, Paris: P.U.F.
- 466) M'BOKOLO, E. (2003). *África Negra: História e civilizações, Tomo I, Até ao Século XVIII*. Lisboa: Vulgata.
- 467) MBUTA ZAWUA, N. (2010), “Eu ‘SOU A NORMA’: viver e ter uma vida mulata em uma sociedade africana de língua portuguesa pós-colonial” (cópia cedido amigavelmente pelo autor, Mestrando na USP).
- 468) McCULLOCH, M. (1953), *The Ovimbundu of Angola*, Londres: International African Institute
- 469) McDONALD S. (1988), "Savimbi Misrepresents UNITA History", *Washington Report on Africa*, 6, #13, August 1, 1988, pp.47, 49.
- 470) MEAD M. (1971), *L'anthropologie comme science humaine*, Paris : Payot
- 471) MEDEIROS, C.A. (1976), *A colonização das terras altas de Huila. Estudo de geografia humana*, (tese de doutoramento), Centro de Estudos Geográficos de Lisboa (Universidade de Lisboa).
- 472) MEDINA, M.C. (2011), *Angola. Processos políticos da luta pela independencia*, Coimbra: Almedina
- 473) MELO, J. (1994), *Comunicação, poder e identidade nacional*, Rio de Janeiro: UFRJ (dissertação de Mestrado).

- 474) MELO, R. (2007), *Identidade e Género entre os Handa no Sul de Angola*, Luanda: Nzila
- 475) MERTENS, J. (1935), *Les Ba Dzing de la Kamtha*. Iè Partie: Ethnographie, Bruxelles : I.R.C.B.
- 476) MERTENS, J. (1936), *Les chefs couronnés chez les Bakôngo orientaux*, Bruxelles : I.R.C.B.
- 477) MESSIANT, C. (2008), *Angola post-coloniale*. Vol.I: *Guerre et Paix sans démocratisation*, Paris: Karthala
- 478) MESSIANT, C. (2009), *Angola post-colonilae*, Vol. II: *Sociologie politique d'une oleocratie*, Paris: Karthala
- 479) MESSIANT, C., (1983) 1961. *L'Angola Colonial, Histoire et Société. Les prémisses du mouvement nationaliste*. (Tese de doutoramento), Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- 480) MEYER M. (1992), *Lógica, linguagem e argumentação*, teorema, Lisboa
- 481) MILANO, J. (2005), “O colonialismo em Angola: dinâmicas do pós-independência”, comunicação apresentada no colóquio internacional sobre *Lusofonia em África: história, democracia e integração africanas*, CODOSRIA, Maputo, 12 à 14 de Maio.
- 482) MILHAZES, J., (2009), *Angola: o princípio do fim da união Soviética*, Lisboa: Nova Veja.
- 483) MILL, J.S. (1910), *Utilitarianism, Liberty and Representative Government*, Londres: Dent.
- 484) MILLE, P. (1899), *Au Congo Belge*, Paris : A. Colin.
- 485) MILLER, C. L. (1999), *Nationalists and nomads, essays on francophone African literature and culture*, Chicago: University of Chicago Press
- 486) MILLER, J. (1972), “The Imbangala and their Chronology”, in: *Journal of African History*, #XII (4), pp.549-574
- 487) MILLER, J.C. (1969), *Chokwe Expansion 1850-1900*, Madison: Wisconsin University
- 488) MILLER, J.C. (1995), *Poder e parentesco. Os antigos Estados Mbundu em Angola*, Luanda: Arquivo Histórico Nacional de Angola
- 489) MILLER. L. (1992), “Between Kulturnation and Nationalstaat: The German Liberal Professorate: 1848-1870”, In: *German Identity*, German Studies Review, JSTOR, Vol. 15, Winter, pp.33-54
- 490) MINISTÉRIO DA COMUNICAÇÃO SOCIAL, (1993), *Entrevista à Rádio Televisão Portuguesa por Sua Excelência o Presidente da República de Angola José Eduardo dos Santos*, Luanda: Lito-Tipo.
- 491) MIRANDA, F., (2011), *O mundo da mentira & hipocrisia*, Johannesburg: Jambalaya.
- 492) MOLLANDER, A., (2009), *UN Angola Sanctions – A Committee Success Revisited*, Uppsala: Uppsala University.
- 493) MONTEIRO, J.A.P. (2003), *Poder e Obediência*, Lisboa: Universidade Técnica de Lisboa [Tese de Doutoramento: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas]
- 494) MORAIS, R., de (2010), *The Angolan Presidency: Epicenter of Corruption*, in: Makaangola.
- 495) MORINEAU, M. (1968), *Le XV<sup>e</sup> siècle*, Paris : Histoire universelle Larousse de poche, Larousse, 1968.
- 496) MOTA, H. (2007), *Angola: lagrimas e Sangue*, Luanda: Nzila.

- 497) MOUKOKO, P., (1999), *Dictionnaire général du Congo-Brazzaville*, Paris: L'Harmattan.
- 498) MUEKALIA, J., (2010), *Angola: A segunda revolução. Memórias da luta pela democracia*: Lisboa: Sextante Editora.
- 499) MULLER, J.C. (1991), "Entre le mythe et réalité, ou pourquoi le chef rukuba est un oryctérope", in: *L'Homme*, #118, Abril/Juin, XXXI (2), pp.67-78.
- 500) MUNANGA, K. (2004), *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*, Belo Horizonte: Autêntica.
- 501) N'GANGA, J.P. (2008), *O pai do nacionalismo angolano. As memórias de Holden Roberto, Volume I. 1923-1974*, São Paulo: Editora Parma.
- 502) NADEL S.F. (1970), *La théorie de la structure sociale*, Paris : Minuit.
- 503) NETO, M. C., (2010), "A República no seu estado colonial (em Angola): Combater a escravatura, estabelecer o "indigenato"" In: *Revista Ler História*, Lisboa, # 59, pp. 205-225.
- 504) NETO, M.C. (1997a), "Ideologias, contradições e mistificações da colonização de Angola no século XX", in: *Lusotropie*, pp.327-359.
- 505) NETO, M.C. (1997b), "Entre a Tradição e a Modernidade: os Ovimbundu do Planalto central a luz da História", in: *NGOLA – Revista de Estudos Sociais*, Vol. I, #1, Luanda: AASA, pp.193-215.
- 506) NETO, M.C., (2012), *In Town and Out of Town: A Social History of Huambo (Angola: 1902-1961)*, Londres: SOAS (These de Doutoramento).
- 507) NEVES, A. Das (1970), *Raízes do terrorismo em Angola e Moçambique (1969)*, Lisboa: Gráfica Imperial.
- 508) NEVES, T. (2001), *Angola: a Igreja Católica pela paz*, Lisboa: Rei dos livros.
- 509) NGBANDA, H.N.T., (1994) *Afrique: démocratie piégée*, Paris : Equilibres Aujourd'hui
- 510) NGOMA NGABU, F., «Nkatulu'a Ntînu Ndo Ntoni III va Kyându kya Kôngo» In : *Kukyêle*, Revue diocésaine de Matadi, nº10, 1956, pp.124-125.
- 511) NGULUVE, K., (2006), *Política educacional angolana (1976-2005). Organização, desenvolvimento e perspectivas*, (Dissertação de Mestrado) São Paulo: Universidade de São Paulo
- 512) ÑKANGU, E.M., «Kikôngo kya nsi'êto ya A.E.F.», in *Kôngo-dya-Ngûnga*, nº du mois de Mai, 1954, Kinsâsa, p.7
- 513) NKOUKA-MENGA, J.M. (1997), *Chronique politique congolaise*, Paris : L'Harmattan
- 514) NKRUMAH, K. (1973), *Autobiography of Kwame Nkrumah*, London: Panaf Book
- 515) NTONI NZINGA, D. (1999), "Previous Initiatives to Bring Peace to Angola, "lessons learnt" and recommendations for the future", in: *NIZA, Angolan Reflections on Peace Building*, Amsterdam
- 516) NUNES, A.F. (2004), *Histórias de África e outras histórias*, Lisboa: Edição do Autor.
- 517) OBENGA T. (1980), *La dissertation historique en Afrique. A l'usage des Etudiants de 1ère année d'Université*, Dakar-Paris : Les Nouvelles Editions Africaines- Présence africaine
- 518) OBENGA T. (1980), *Les Bantu*, Paris : Présence africaine.
- 519) OBENGA, T. (1973), *L'Afrique dans l'Antiquité*, Paris : Présence Africaine



- 520) OBENGA, T. (1977), *La vie de Marien Ngouabi*, Paris : Présence Africaine
- 521) ODON, V. (1999), «Le démoniaque et le démocrate», In : *Mots*, Junho, #59, <[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/mots\\_0243-6450\\_1999\\_num\\_59\\_1\\_2555](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/mots_0243-6450_1999_num_59_1_2555)> (consultado, 01 de Junho de 2013)
- 522) OKUMA, T. (1962), *Angola in ferment: the background and prospects of Angolan nationalism*, Boston: Beacon Press.
- 523) OLIVEIRA, J.M. (2009), *Africanidade e educação: ancestralidade, identidade e Oralidade no pensamento de Kabengele Munanga*, Tese de Doutoramento, Universidade de São Paulo.
- 524) PAAWSON, L. (2007), “The 27 May in Angola: a view from below”, In: *Relações Internacionais*, Instituto Português de Relações Internacionais, Lisboa, Junho de 2007. <[http://www.ipri.pt/publicacoes/revista\\_ri/pdf/RI14\\_LPawson\\_Eng.pdf](http://www.ipri.pt/publicacoes/revista_ri/pdf/RI14_LPawson_Eng.pdf)>, consultado no dia 12 de Maio de 2012
- 525) PACHECO, C. (1995), “A origem napolitana de algumas famílias angolanas. Os Fançony”, in: *Anais da universidade de Évora*, #5, pp.181-201
- 526) PACHECO, C., (1997), *MPLA. Um nascimento polémico*, Lisboa: Veja
- 527) PACHECO, C., (2010), *Angola: Um gigante com os pés de barro*, Lisboa: Veja
- 528) PARREIRA, A. (1998), “*A máquina de Dúvida*”. *O conceito de Negro na literatura de viagens sobre Angola. Séculos XV-XVII*, Luanda: INALD.
- 529) PARSON, I. (2006), *War and the formation of State in Angola: Extraversion from the pre-colonial period to post-Independence*, (Tese de Doutoramento) Londres: London School of Economics
- 530) PARSONS, T. (1969), *Sociedades. Perspectivas evolutivas e comparativas*, São Paulo: Livraria Pioneira Editora
- 531) PARSONS, T. (2005), *The Social System*, eLibrary: Taylor & Francis
- 532) PECLARD, D. (1998), « "Eu sou americano". Dynamiques du champ missionnaire dans le Planalto Central angolais au XX<sup>e</sup> siècle », *Lusotopie*, 357-376
- 533) PÉCLARD, D. (org.) (2008), « L'Angola dans la paix: Autoritarisme et reconversions », n.º. especial de *Politique Africaine* 110, Paris: Karthala, (com Ruy Blanes, Philippe Le Billon, Assis Malaquias, Justin Pearce, Ramon Sarró, Jean-Michel Tali, Olivier Vallée, Fátima Viegas, Alex Vines).
- 534) PELISSIER, R. (1975), « Évolution des mouvements ethno-nationalistesBakôngo avant la revolte du Nord-Ouest », In : *Révue Française d'Études Politiques Africaines*, Março, pp.81-103
- 535) PELISSIER, R. (1979) *Le naufrage des caravelles. Études sur la fin de l'empire portugais (1961-1975)*, Orgeval
- 536) PÉLISSIER, R. (1997), *História das campanhas de Angola. Resistência e Revoltas 1845-1941*, Vol. I e II, Lisboa: Editorial Estampa.
- 537) PÉLISSIER, R. (2004), “Impérios defuntos, herdeiros batalhadores”, In *Análise Social*, Vol. XXXIX, nº 177, pp.411-426
- 538) PÉLISSIER, R. (2007), “Soldados, gorilas, diplomatas e outros literatos”, In: *Análise Social*, XLII (185), pp.1105-1123
- 539) PEPETELA, (1990), *Luandando*, Luanda: Total&Elf (edição ilustrada)
- 540) PEPETELA, (1993), *A geração da utopia*, Lisboa: Dom Quixote

- 541) PEREIRA, E.A. (2010), *De missanga a catana: construção social do sujeito feminino em poemas angolanos, cabo-verdianos, moçambicanos e são-tomenses*, (Tese de Doutoramento), São Paulo: Universidade de São Paulo
- 542) PEREIRA, J.M.N. (1996), *Angola: uma política externa em contexto de crise (1975-1994)*, Rio de Janeiro: Mimeo
- 543) PHILLIPART L. (1947), *Le Bas-Congo: cet état religieux et social*, Bruxelas : Biblith. Alfonsiana
- 544) PILLORGET, S., *Apogée et déclin des sociétés d'ordres 1610-1787*, Histoire Universelle Larousse de poche, Larousse, Paris, 1969.
- 545) PIMENTA, F.T. (2006), *Angola no percurso de um nacionalista. Conversas com Adolfo Maria*, Lisboa: Edições Afrontamentos.
- 546) PIMENTA, F.T. (2008), *Angola, os brancos e a independência*, Lisboa: Edições Afrontamentos, (extracto da tese de doutoramento).
- 547) PLACID, E. (1999), *Psychology and criticism approach*, Wales: Ed. do Autor
- 548) PLANCQUART Sj. (1932), *Les Jagas et les Bayaka du Kwângo*, Bruxelas : I.R.C.B.
- 549) PLATÃO, (2001) *A República*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- 550) PLATÃO, (2003), *Apologia de Sócrates*, Lisboa, Editora Replicação.
- 551) PLATON, (2011), *Œuvres complètes*, Paris: Flammarion
- 552) POMBO, M.R. (Pe.), (1926), *Paulo Dias de Novais e a fundação de Luanda: 25 de Janeiro de 1575 – 25 de Janeiro de 1926. De 55º anos depois*. Luanda: Imprensa Nacional
- 553) PORTELLI, H. (2003), *Droit constitutionnel*, Paris : Dalloz
- 554) PROYART, M. (1776) 1776. *Histoire de Loango, Kakongo et autres royaumes d'Afrique*, Paris: C.P. Berton; N. Crapart
- 555) RADCLIFFE-BROWN, A.R. (1952), *Structures and Functions in Primitive Society*, London
- 556) RAMONET, I. (1999), *Géopolitique du chaos*, Paris: Gallimard
- 557) RAPOSO, H. (2010), *Um mundo sem Europeus. Barack Obama entre o fim do eurocentrismo e o novo Ocidente*, Lisboa : Guerra & Paz.
- 558) REAGAN, R. (2009), *Os diários de Reagan*, Alfragide: Casa das Letras
- 559) REDINHA J. (1958), *Etnossociologia do Nordeste de Angola*, Lisboa: Agência-geral do Ultramar
- 560) REDINHA J. (1975a), *Distribuição étnica de Angola*, Luanda Fundo de Turismo e Publicidade
- 561) REDINHA J. (1975b), *Etnias e Culturas de Angola*, Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola
- 562) REIS C. (1976), *Técnicas de análise textual*, Coimbra: Livraria Almedina
- 563) REIS, F. (2003), “Políticas da classificação/classificações políticas: exemplo das propriedades ráticas/características somáticas no BI”, in: *Africana Studia*, #6, 223, pp.127-151
- 564) REIS, F. (2010). *Das políticas de classificação às classificações políticas (1950-1996): A configuração do campo político angolano. Contributo para o estudo das relações raciais em Angola*, dissertação de doutoramento em história, Lisboa: ISCTE-Instituto Universitário de Lisboa
- 565) REYNOLDS, D. (2005), *Symbolist aesthetics and early abstract art: sites of imaginary space*, Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- 566) RIBEIRO, G. M. (2013), *O colonismo nunca existiu*, Lisboa: Gravida

- 567) RIBEIRO, O. (1981), *A colonização de Angola e o seu fracasso*, Lisboa: Casa das moedas/Imprensa nacional
- 568) RINCHON, D. (1929), *La traite et l'esclavage des Congolais par les Européens*, Rinchon, Bruxelles
- 569) RINCHON, D. (1938), *Le trafic négrier*, Ed. Atlas, Bruxelles.
- 570) ROBINSON, K. (1994), *Real world research: a resource for social scientist and practitioners*, Oxford: Blackwell Publisher Ltd
- 571) ROCHA, E. (2009), *Angola. Contribuição ao Estado da génese do nacionalismo moderno angolano. (Período de 1950 a 1964) Testemunho e estudo documental*, Lisboa: Dinalivro.
- 572) ROMANO, F. (1648) *Breve relatione del successo della missione de Frati Minori Capuccini al regno del Congo*. Napoli
- 573) ROQUE, F.M. (1997), *Construir o futuro em Angola*, Oeiras: Celta Editora
- 574) ROQUE, F.M., (coordenadora/2000), *Apelos angolanos*, Lisboa: Hugin
- 575) ROSA, A.A., (2006), *A guerra. Sobre as formas actuais da convivência humana*, Lisboa: Fim e Século.
- 576) ROUCHE, M. (1968), *Les empires universelles, du II<sup>o</sup> au IV<sup>o</sup> siècle*, Histoire universelle Larousse de poche, Paris : Larousse.
- 577) SÁ, A. L. (2012), *A ruralidade na narrativa angolana do século XX. Elementos de construção da Nação*, (Tese de Doutoramento | Universidade da Beira Interior), Luanda: Kilombelombe
- 578) SÁ, T. M. (2011), *Os Estados Unidos de América na descolonização de Angola*, Alfragide: D. Quixote
- 579) SAHLINS, M. D., (1976) *Culture and practical reason*, Chicago: University of Chicago Press
- 580) SAINT MOULIN, L. De (s/d), *Conscience nationale et identites ethniques: contribution a une culture de paix* (cópia)
- 581) SAKALA, A. (2006), *Memórias de um guerrilheiro. Os últimos anos de guerra em Angola*, Lisboa: Dom Quixote.
- 582) SALA-MOULINS, L., (2005), *Le code noir ou le calvaire de Canaan*, Paris : P.U.F.
- 583) SALAZAR, A.O., (1967), *A política de África e os seus erros*, Lisboa: Secretariado Nacional da Informação.
- 584) SALES, T.O. (2011), *Corpos fechados e tesouros enterrados. Uma incursão ao mundo mítico de agreste pernambucano*, Porto: Universidade Fernando Pessoa (Trabalho de Tese de Doutoramento).
- 585) SALOKOSKI, M. (2006) *How kings are made – How kingship changes. A study of rituals and ritual change in pre-colonial and colonial Owamboland, Namibia*, Helsinki: University of Helsinki
- 586) SANGO, A.O.J., (1996), “Angola – uma tentativa de acomodação das diferenças”, in: *II RIHA*, pp.131-146
- 587) SANTIL, J.M. (2006), “*Ce métis qui nous trouble*”. *Les représentations de Brésil dans l'imaginaire politique angolais*, Université Montesquieu, Bordeaux (Tese de doutoramento)
- 588) SANTOS E. (1962), *Sobre a religião quiocos*, Junta de Investigação do Lisboa: Ultramar
- 589) SANTOS E. (1965), *Maza*, Lisboa: Edição do Autor
- 590) SANTOS E. (1969), *Religiões de Angola*, Lisboa: Junta da Investigação do Ultramar

- 591) SANTOS, A.A. (2006a), *Quase memórias. Do colonialismo e da Descolonização*, Iº Volume, Lisboa: Casa das Letras (2ª edição)
- 592) SANTOS, A.A. (2006b), *Quase memórias. Da colonização de cada território em Particular*, Vol. II, Luanda: Casa das Letras (2ª edição)
- 593) SANTOS, A.E.D., (2012), *Esboço da história política de Angola. Como poderia silenciar-me?*, Luanda: Kilombelombe.
- 594) SANTOS, B.S., (1994), *Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-modernidade*, Porto: Afrontamento
- 595) SANTOS, D.A., (2005) “As quatro mães de Agostinho Neto”, in *AKROPOLIS – Revista de Ciências Humanas de UNIPAR*, 13 (4), pp.213-217
- 596) SANTOS, E (1969), *Religiões de Angola*, Lisboa: Junta da Investigação do Ultramar.
- 597) SANTOS, E. (1965), *Maza*, Lisboa: Edição do Autor.
- 598) SANTOS, J.E. Dos (2006c), *Forja da angolanidade. IIIº Simpósio sobre Cultura nacional*, Luanda: Palácio dos Congressos
- 599) SANTOS, M.E.M. (1988), *Viagens de exploração terrestre dos Portugueses em África*, Lisboa: Centro de Estudos de História e Etnografia Antiga.
- 600) SAPIR E. (1979), *Anthropologie. II. Culture*, Paris : Minuit
- 601) SAPIR E.(1967), *Anthropologie. I. Personnalité et culture*, Paris : Minuit
- 602) SARTRE, J.P. (1940), *L’imaginaire*, Paris : Gallimard
- 603) SARTRE, J.P. (1973 [1943]), *L’Etre et le Néant. Essai d’ontologie phnomologique*, Paris : Gallimard
- 604) SAVIMBI, J. (1979), *Angola : a Resistência em busca de uma nação*, Lisboa : Edições Agência Portuguesa de Revista.
- 605) SAVIMBI, J. (2009), *Discursos e entrevistas (1976-1991), Vol. I.*, Luanda: UNITA/Offset.
- 606) SCHUBERT, B, (1999), “Os protestantes na guerra angolana depois da independência”, in: *Lusotopie*, pp.405-413
- 607) SCHUBERT, B. (1997), *Der Krieg und Kirchen. Angola 1961-1991*, Luarema: Exodus
- 608) SCHUTZ, A., (1970), *On phenomenology and social relations*, Chicago: University of Chicago Press
- 609) SECRETARIADO de Pastoral Ngangela, (1997). *O mundo cultural dos Ganguelas*, Menongue: Diocese de Menongue
- 610) SECRETARIADO de Pastoral, (1997) *Ngangela. O mundo cultural dos Ganguelas*, Menongue: Doicese de Menongue.
- 611) SEDILLOT, R. (1958), *Histoire des colonisations*, Fayard, Paris.
- 612) SELVAGEM, C. (1931), *Portugal Militar. Compêndio de História militar e naval de Portugal: desde as origens do Estado portugalnse até ao fim da dinastia de Bragança*, Lisboa: Imprensa Nacional
- 613) SERRANO, C. (2008), *Angola: nascimento de uma nação. Um estudo sobre a construção da identidade nacional*, (extracto da tese de doutoramento), Luanda: Kilombelombe.
- 614) SHUBIN, V. G. (2008), *The Hot Cold War – The USSR in Southern Africa*, London: Pluto Press
- 615) SIÉYES, E.J. (1988[1789]), *Qu’est ce qu’est le Tiers Etat*, Paris : Flammarion.
- 616) SIEYES, E.J. (2008), *O que é o terceiro Estado?*, Lisboa: Círculo de leitores
- 617) SILVA, C. (2004), *Autobiografia política*, vol. I, II, Lisboa: Temas&Debates

- 618) SILVA, L.M. (2000), “Descolonização, nacionalismo e separatismo no Sudeste asiático. Os casos de Indonésia e Timor Leste”, in: *Lusotopie*, Lisboa, pp.359-374
- 619) SILVA, M.J. (2002), *As resoluções das Nações Unidas sobre Angola*, Luanda: Nzila
- 620) SINDA, M. (1972), *Le messianisme congolais et ses incidences politiques: kimbanguisme, matsouanisme, autres mouvements*, Paris: Payot.
- 621) SMITH, A. D. (2002), “When is a nation”, In: *Geopolitics* 7(2): pp.5–32
- 622) SMITH, A.D. (1983), *Theories of Nationalism*, London: Duckworth
- 623) SMITH, A.D. (1986), *The Ethnic Origin of Nations*, Oxford: Blackwell.
- 624) SMITH, A.D. (1991), *National Identity*, London: Penguin
- 625) SMITH, A.D. (1992), “National Identity and the idea of European Unity”, In: *International Affairs*, #68, pp.55-72
- 626) SMITH, A.D. (1998), *Nationalism and Modernism*, London: Routledge
- 627) SMITH, A.D., (1981), *Ethnic Revival*, Cambridge University Press
- 628) SMITH, A.D., (2006), *Nacionalismo*, Lisboa: Teorema
- 629) SOMERVILLE, K. (1986), *Angola: Politics, Economics, and Society*, Colorado: Lynne Rienner.
- 630) SOREMEKUM, F. (1983), *Angola : the road to Independence*, Ile-Ife : University of Ile-Ife Press
- 631) STAMM, A. (1972), “La société créole à Saint Paul de Loanda dans les années 1838-1848”, In: *Revue Française d'Histoire d'Autre-mer*, Tomo LIX, #217, pp.578-609
- 632) STANLEY, H.M. (1879), *A travers le continent mystérieux*, Hachette, Paris.
- 633) STANLEY, H.M. (1886), *Cinq années au Congo*, Dreyfus, Paris.
- 634) STIEGLER, B., (2012), *États de choc. Bêtise et savoir au XXI siècle*, Paris : Mille et une nuits.
- 635) STOCKWELL, J. (1979), *CIA contra Angola*, Lisboa : Ulmeiro
- 636) STORME, M.B., «Léopold II, les missions du Congo et la fondation du Séminaire africain de Louvain», in *Zaire*, Vol.VI-1, Janvier, 1952, Bruxelles, pp.3-24.
- 637) STRUYF I. (1935), *Les Bakôngo dans leurs légendes*, Bruxelles: I.R.C.B.
- 638) STRUYF, Y. (1932), «Migrations des Bapende et des Bambunda», in *Congo T.I.*, Bruxelles, pp.667-670.
- 639) STRUYF, Y. (1948), «Kahemba, envahisseurs Badjok et conquérants Balunda», in *Zaire*, Vol II, Avril, pp.351-390
- 640) TEMPELS, P. (1949), *La philosophie bantoue*, Présence Africaine, Paris.
- 641) TENREIRO, F. (1963/1964), “Angola : Problemas de geografia humana”, in: *Angola. Curso de extensão universitária ano lectivo de 1963/1964*, Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina
- 642) THEROUX, P., *The Last train to Zona Verde: Overland from Cap Town to Angola*, London: Penguin
- 643) THIESSE, A.M., (2000), *A criação das identidades nacionais*, Lisboa: Temas & Debates
- 644) THIONG’O. (1982), *Homecoming. Essays on African and Caribbean Literature, Culture and Politics*, London: Heinemann
- 645) THOMAS DOS SANTOS, N.B.V. (1967), *A Fortaleza de S. Miguel*, Luanda: Instituto de Investigação Científica

- 646) THOMPSON, J. (1984a), *Studies in the theory of ideology*, Berkley: University of California Press
- 647) THOMPSON, R. F. (1984b), *Flash of the spirit: African and Afro-American Art and Philosophy*, New York: Vintage
- 648) THORNTON, J. (1998), *The Kongoese Saint Anthony. Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*, Cambridge: Cambridge University Press
- 649) THORNTON, J.K. (1998), *Africa and Africans in the making of the Atlantic World, 1400-1800*, New York: Cambridge University Press.
- 650) THUCYDIDE, (1950), *Histoire de la guerre de Péloponnèse*, Traduction nouvelle de Voilquin, T.II., Paris : Garnier.
- 651) THYSTÈRE-TCHICAYA, J.P.T. (1992), *Itinéraire d'un Africain vers la démocratie*, Édition du Tricorne, 1992
- 652) TITIEV M. (1991), *Introdução a antropologia cultural*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian
- 653) TORDAY, E. ; JOYCE A.M. (1922), *Notes ethnographiques sur des populations habitant les basins du Kasai et du Kwango oriental (1907-1909)*, Bruxelles : Musée Royal de Tervuren.
- 654) TÖTEMEYER, G. (1978), *Namibia Old and New : Traditional and Modern Leaders in Owamboland*, Londres: C. Hurst & Company
- 655) TOVAS, J.P. (1649) *Mission evangelica al Reyno de Congo por la Serafica Religion de los Capuhinos*, Madrid.
- 656) TRIGO, S. (1981), *Luando Viera. Logoteta*, Brasília.
- 657) TURNER, V.W., (1990), *Le phénomène rituel*, Paris: PUF
- 658) TZU, S. (2012), *A arte da Guerra*, Lisboa: Silabo
- 659) VALAHU M. (1966), *Angola: clé de l'Afrique*, Paris: Nouvelles Éditions Latines
- 660) VALENTE, J. (194), *Gramática umbundu*, Instituto de Investigação, Porto.
- 661) VALENTE. J. (1887), *Angola e Congo, A questão do Zaire*, Atalaya, Lisbonne
- 662) VALENTIM, J. (2005), *1954/1975: Esperança. Época de ideais da independência e Dignidade*, Luanda: Nzila.
- 663) VALENTIM, J. (2010), *Caminho para Paz, reconciliação Nacional. De Gbadolite a Bicesse [1989-1992]*, Luanda: Mayamba.
- 664) VAN OVERBERCGH, C., *Les Mayombe*, Bruxelles : De Wit, 1907, 463p.
- 665) VAN WING J., *Etudes Bakongo, Sociologie, Religion et Magie*, Desclée de Brouwer, Bruxelles, 2<sup>o</sup> édition, 1959
- 666) VAN WING, J. (1921), *Etudes Bakongo I, Histoire et Sociologie*, Goemaere, Bruxelles.
- 667) VAN WING, J. (1938), *Etudes Bakongo II, Religion et Magie*, I.R.C.B., Bruxelles.
- 668) VANDERVELDE, E. (1911), *La Belgique et le Congo, le présent, le passé, l'avenir*, Paris : Alcan, Paris
- 669) VANSINA J. (1965), *Introduction à l'ethnographie du Congo*, Editions universitaires, Kinsâsa.
- 670) VANSINA, J. (1976), *Les anciens royaumes de la savane*, Presses Universitaires, Kinsâsa.
- 671) VANSINA, J. (2004), *How Societies are born*, Madison : University of Wisconsin

- 672) VAZ, C.R. (1993), *Norte de Angola – 1961: A verdade e os mitos*, Coimbra: Edição do Autor.
- 673) VENÂNCIO, J.C., (1992a), *Literatura e poder na África lusófona*, Lisboa: Instituto de Cultura e língua Portuguesa.
- 674) VENÂNCIO, J.C., (1992b) *Literatura versus sociedade. Uma visão antropológica do destino angolano*, Lisboa: Ulmero
- 675) VENÂNCIO, J.C., (1993), *Uma perspectiva etnológica da literatura angolana*, Lisboa: Vega
- 676) VENÂNCIO, J.C., (1996), *Colonialismo, antropologia e lusofonias. Representando a presença portuguesa nos Trópicos*, Lisboa: Veja
- 677) VENÂNCIO, J.C., (1998), “Etnicidade e nacionalidade na África de língua portuguesa. Algumas referências sobre a situação pós-colonial”, In: Rosa, V.; Castillo, *Pós-Colonialismo e Identidade*, Porto: Universidade Fernando Pessoa, pp.79-86
- 678) VERA-CRUZ, E. (2005). *O Estatuto do Indigenato em Angola: A legalização da discriminação na colonização portuguesa*, Coimbra: Novo Emboqueiro.
- 679) VERHAEGEN, B. (1966), *Rébellions au Congo*, vol.I., Bruxelas : CRISP
- 680) VERHAEGEN, B. (1969), *Rébellions au Congo*, vol. II., Bruxelas : CRISP
- 681) VERHAEGEN, B. (1977), Verhaegen, *Kisangani 1876-1976 : Histoire d'une ville*, Kinshasa : Presses Universitaires du Zaïre
- 682) VERHAEGEN, B. (1978), *L'enseignement universitaire au Zaïre, de Lovanium à l'UNAZA 1958-1978*, Paris : L'Harmattan
- 683) VERLY, R., “Le «Roi divin» chez les Ovimbundu et les Kimbundu de l'Angola”, In : *Zaire*, Juillet 1955, 675-704
- 684) VICENTE, A. (1992), *Portugal visto pela Espanha: Correspondência diplomática 1939- 1960*, Lisboa: Assiro & Alvim.
- 685) VIEGAS, F. (2008), *Panorâmica das religiões em Angola independente (1975-2008)*, Luanda: Instituto Nacional para os Assuntos Religiosos/Ministério da Cultura.
- 686) VINTE-E-CINCO G. (1992), *Os Kibalas. Sua origem e tradição*, Queluz: Núcleo-Centro de Publicações Cristãs
- 687) WALTERS, R.M., (1973), *Racism and revolution: a case study of Angola*, Simon Fraser University (Dissertação de Mestrado em Political Science, Sociology and Anthropology)
- 688) WEBER M. (1992), *Essais sur la théorie de la science*, Paris: Agora-Plon
- 689) WEBER, M., (2011[1964]), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris : Plon
- 690) WEBER, M: (1982), *Ensaio de Sociologia*, Rio de Janeiro: Zahar.
- 691) WEEKX, G., «La peuplade des Ambundu» in *Congo*, T.II., nº1, Juin, 1937, Bruxelles, pp.13-35 ; nº2, pp.121-166.
- 692) WESTIAU, B. (2006), *Chokwe*, Milão: Cinque Continenti
- 693) WHEELER, D. ; PELISSIER, R. (2010), *História de Angola*, Lisboa: Tinta de China
- 694) WHITE, L. (1954), *The Evolution of Culture*, New York: Macgraw Hill.
- 695) WILLIAMS, F. (1991), *Precolonial Communities of Southwestern Africa: A History of Owambo Kingdoms 1600-1920*, Windhoek: National Archives of Namibia

- 696) WIREDU, J. E. (1980), *Philosophy and African Culture*, London: Cambridge University Press.
- 697) WOFANG, P., «Sur l'Histoire de l'Anthropogénèse», in *La Pensée*, nº108, Avril, 1963, Paris, pp.52-62.
- 698) WRIGTH, G. (1997), *The Destruction of a Nation: United States' Policy Toward Angola Since 1945*, London: Pluto Press

### **Arquivos consultados na Internet**

- 699) ALTERNATIVE MAGAZINE, , “CIA and Angola Revolution, parte 2”, in : [https://www.youtube.com/watch?v=dW8\\_cXOG7wI](https://www.youtube.com/watch?v=dW8_cXOG7wI) consultado no dia 12 de Fevereiro de 2012
- 700) ALTERNATIVE MAGAZINE, “CIA and Angola Revolution, parte 1”, in <https://www.youtube.com/watch?v=c35COXObeo8> consultado no dia 12 de Fevereiro de 2012
- 701) ALTERNATIVE MAGAZINE, “CIA Operation IA Feature - Former CIA Case Officer John R. "Bob" Stockwell and Angola (1989)”, in: <http://www.youtube.com/watch?v=F2l1qpUwkqM> consultado no dia 20 de Junho de 2012 (58m:59 seg.)
- 702) ALTERNATIVE MAGAZINE, “THE PRAETORIAN GUARD: John "Bob" R. Stockwell – former CIA case officer”, in : [http://www.youtube.com/watch?v=rqx\\_dijObjA&feature=watch\\_response](http://www.youtube.com/watch?v=rqx_dijObjA&feature=watch_response) consultado no dia 19 de Junho de 2012 (2horas :00m : 49seg.)
- 703) BALANDIER, Georges, In: *Afrique au figuré*, <http://www.youtube.com/watch?v=XZEVNY7ZGM0> (consultado no dia 20 Junho de 2013)
- 704) GIDDENS; Anthony, In: “Understanding Society – A Sociologist's Perspective”, In: <http://www.youtube.com/watch?v=xl6FoLrv4JQ>
- 705) La Racontre de François Jacob avec Claude LeviStruass, in: <http://www.youtube.com/watch?v=hRzMEboJ-ng> 09/01/1972 (consultado no dia 10 de Junho de 2013)
- 706) População de Angola: <http://www.indexmundi.com/g/g.aspx?v=21&c=ao&l=pt> consultado Agosto 2012)

### **ARQUIVO HISTÓRICO NACIONAL DE ANGOLA**

- 707) **Caixa** nº 1084, cota: 38-26E-7: Autos de averiguação Administrativa do arguido Assis Júnior, 1922 (196 folhas).
- 708) **Caixa** nº2896, cota: 38-26F-15R: Circonscrição Civil de Icolo e Bengo. SSR: Autos Administrativos de averiguações sobre acontecimento de Catete, 1922 (153 folhas)
- 709) **Codice** # 4942, cota: 15-5-27: Luanda, Correspondências (1913-1917). Núcleo: Liga Angolana
- 710) **Codice** #11651, cota: 38-3-10. Registo de Presos, 1943-1961. Núcleo: Governo Geral (Luanda)
- 711) **Codice** #4948, cota: 15-5-33: Luanda: Actas de cessões ordinárias e extraordinárias (1921-1922). Núcleo: Liga Angolana



- 712) **Codice** #6535, cota: 21-I.21, Correspondência Confidencial – entrada e saída – 1945-1960. Núcleo, Administração de Alto Cuanza (Chitembo-Bié).
- 713) **Codice** #6813, cota: 21-5-41: Copiador de correspondência expedida, 1960. Núcleo: Agência de Curadoria (Malange).
- 714) **Codice** #7711, cota: 25-1-21, Registo de licenças de anariamento, 1959-1962. Núcleo: Tribunal Privativo dos Indigenas (Luanda)
- 715) **Código** #983, cota: 3-2-4: Luanda: Actas de cessões ordinárias e extraordinárias (1915-1920). Núcleo: Liga Angolana
- 716) **Codice** #992, cota: 38-491-2. Carta do Secretário dos Negócios Indigenas ao Administrador de Libolo-Calulo, 17-12-1914
- 717) **Codice** #992, cota: 38-491-2. Carta do Secretário dos Negócios Indígenas para o Administrador de Gulungo alto, 14/11/1914

#### **ARQUIVO NACIONAL DE TORRE DE TOMBO (Portugal)**

- 718) **PIDE/DGS**, “ANANGOLA”, Proc. #595, U.I. #7025
- 719) **PIDE/DGS**, “Delegação de Angola”, U.I., 11.36, n.t.#1865
- 720) **PIDE/DGS**, “António Agostinho Neto”, proc. #663, U.I., nº 1423
- 721) **PIDE/DGS**, “Jonas Sidónio Malheiro Savimbi”, proc. #19603, U.I., nº7842
- 722) **PIDE/DGS**, “presos políticos naturais de Angola e sujeitos a medida de segurança”, Proc. #7-B, U.I., nº3
- 723) **PIDE/DGS**, “UNITA/MPLA: possível união”, Proc. #110.00.191, U.I., 2593
- 724) **PIDE/DGS, SCCIA**, “Eleição do rio do Congo”, Cota actual: Proc. Inf.nº279
- 725) **SCCIA**, “Apoio da Rússia ao MPLA”, cota actual: Pr. Inform. nº. 39
- 726) **SCCIA**, “MPLA – Diversos”, Cota actual: proc. Infor. Nº18, Caixa nº. 232
- 727) **SCCIA**, “MPLA – Obtenção de material de guerra”, Cota actual: proc. Infor. n.º 47
- 728) **SCCIA**, “Para independência de Angola”, Cota actual, Proc. Inf. Liv. nº. 226
- 729) **SCCIA**, “Tocoismo: estudo sobre a seita”, Cota actual: prc. Infor. n.º 201

#### **ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO**

- 730) **Angola:**
  - Caixa:** #7
  - Caixa:** #9
  - Caixa:** #10
  - Caixa:** #11
  - Caixa:** #12
  - Caixa:** #16, doc. 17
  - Caixa** #28, doc. 3
  - Caixa:** #31, doc. 7
  - Caixa:** #37, doc. 50
  - Caixa:** #49, doc. 4

## ARQUIVO HISTÓRICO MILITAR (Lisboa)

- 731) **Caixa #85**, 2ª Divisão, 2ª Secção, nº5: “Companhia do Sul de Angola em 1915”.
- 732) **Caixa #85**, 2ª Divisão, 2ª Secção, nº6: “Angola 1925: Plano e Relatório. Defesa do Sul de Angola” (por Coronel Ernesto Machado).

## OUTROS ARQUIVOS

- 733) Arquivo do “JORNAL DE ANGOLA”, Luanda, 1980, 1981, 1983, 1986, 1987, 1990
- 734) “Memorandum of Conversation”, July 18, 1975, GFL, [www.fordlibrarymuseum.gov](http://www.fordlibrarymuseum.gov)
- 735) “Kinshasa, 6688, July 20, 1975”, [www.archives.gov/aad/serie-description.jsp](http://www.archives.gov/aad/serie-description.jsp)
- 736) “Kinshasa, 6691, July 20, 1975”, [www.archives.gov/aad/serie-description.jsp](http://www.archives.gov/aad/serie-description.jsp)

## Entrevistas

- 737) **Adolfo Nsikalângu**: antigo responsável do Gabinete de Agostinho Neto
- 738) **Ana Lukoki**, Historiadora
- 739) **André Sango**, Ph.D. em Ciências Políticas
- 740) **Antoine Sfeir**, Politólogo francês
- 741) **Didier Péclard**, Ciências Políticas, especializada nos estudos sobre Angola contemporânea.
- 742) **G.J.J. Oosthuizen**, University of Witwatersrand | África do Sul
- 743) **Jan Vansina**: professor Emeritus University of Wisconsin/E.U.A.
- 744) **Jery Bender**: professor de História, Estados Unidos de América
- 745) **João Ngalangombo**: Deputado da UNITA (já falecido)
- 746) **João Pinto**, Jurista, Deputado (Assembleia Nacional de Angola)
- 747) **João-Baptista Lukômbô** ISCED-Luanda
- 748) **Jofre Justino**: Savimbista luso-angolano que vive em Lisboa.
- 749) **John Marcum**: professor em Ciências Políticas, Estados Unidos (University of California).
- 750) **John Thorthon**: professor de História, Boston University.
- 751) **Justino Pinto de Andrade**, Mestre e Docente na Universidade Católica
- 752) **Kunzika Emanuel**: figura política angolana, co-fundador de ALLIAZO, PDA e da FNLA
- 753) **Pierre-Joseph Laurent**, Université Catholique de Louvain
- 754) **Simão Souindoula**: perito da UNESCO; Antigo dirigente do CICIBA